INTRODUCCIÓN A FOUCAULT

guía para orientarse y entender
una obra en movimiento

NUEVA EDICIÓN

edgardo castro

siglo veintiuno
editores

INTRODUCCIÓN A FOUCAULT

guía para orientarse y entender
una obra en movimiento

NUEVA EDICIÓN

edgardo castro

siglo veintiuno
editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Dedicatoria

Epígrafe

Introducción. Una guía por libros y lecturas para explicar quién es Michel Foucault

1. Los años de aprendizaje

Tres jóvenes hegelianos

Entre filosofía y psicología

En los orígenes de la idea de arqueología: la lectura de Husserl

Crítica y antropología

2. De la historia de la psicología a la historia de la locura

La enfermedad mental, entre significado y dialéctica

Las naves, el gran encierro, el asilo psiquiátrico

Retorno a Kant

3. El lenguaje de la literatura y la arqueología de los saberes

Locura y literatura

La mirada médica

Una arqueología de los saberes

Las ciencias humanas y la muerte del hombre

La tarea de la filosofía y la época del archivo integral

4. La sociedad de normalización

La voluntad de verdad

La época del panoptismo

La sexualidad: ironía de un dispositivo

El gobierno de la población

5. Una genealogía del sujeto

El poder pastoral

Decir la verdad acerca de sí mismo

El sujeto y el deseo

La reformulación de historia de la sexualidad

La época del cuidado de sí mismo

La parresia

Cronología

Bibliografía

Edgardo Castro

INTRODUCCIÓN A FOUCAULT

Guía para orientarse y entender una obra en movimiento

siglo veintiuno editores

Castro, Edgardo

Introducción a Foucault / Edgardo Castro.- 2ª ed revisada.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2023.

Libro digital, EPUB.- (Sociología y Política)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-801-260-5

1. Filosofía Contemporánea. 2. Historia. 3. Sociología. I. Título.

CDD 199

© 2014, Edgardo Castro

© 2014, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

< www.sigloxxieditores.com.ar >

Diseño de portada: Ariana Jenik

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: abril de 2014

Segunda edición en formato digital, ampliada y actualizada: junio de 2023

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-801-260-5

Para Margarita

No escribo un libro para que sea el último. Escribo para que otros libros sean posibles, no necesariamente escritos por mí.

M. Foucault (1994: v. II, 162)

Introducción

Una guía por libros y lecturas para explicar quién es Michel Foucault

El 25 de junio de 1984 fallecía en París Michel Foucault. Dejaba publicados algo más de una decena de libros y cientos de textos más breves (artículos, entrevistas, prefacios, etc.). Historia de la locura en la Época Clásica, Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad eran las obras a las que había que remitirse, por ese entonces, para explicar quién era Michel Foucault.

A casi cuatro décadas de distancia, la respuesta a esta pregunta ya no nos resulta tan evidente. Ciertamente, no porque Foucault haya dejado de ser el autor de estos libros emblemáticos del siglo XX, que trascendieron los límites de las lenguas y de las disciplinas y lo convirtieron en uno de los pensadores más citados en el campo de las humanidades, y tampoco por la prolífica literatura secundaria sobre su obra; sino por la aparición de nuevos trabajos del propio autor, editados de manera póstuma y más allá de su expresa voluntad testamentaria.

A partir de 1997, en efecto, comenzaron a publicarse sus cursos en el Collège de France dictados entre 1971 y 1984. Concluida la edición en el año 2015, esta serie reúne un número de volúmenes equivalente al de los libros publicados en vida del autor. También aparecieron otros cursos, en Bélgica y en los Estados Unidos, volúmenes temáticos con clases, conferencias o emisiones radiales, su tesis complementaria de doctorado sobre la Antropología de Kant y el esperadísimo Las confesiones de la carne, el cuarto tomo de Historia de la sexualidad. Y, más recientemente, se ha puesto en

marcha una nueva serie, que reúne sus cursos y trabajos anteriores a 1970, de la que ya han aparecido cinco volúmenes. De este modo, la obra de Foucault se ha convertido, según una conocida expresión inglesa, en un work in progress.

A los escritos publicados en vida se ha ido sumando todo ese material, tan amplio como variado, proveniente de los fondos de archivo depositados en la Bibliothèque Nationale de France (unas 37.000 páginas) y en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Como podemos ver, en el estado actual, bien puede afirmarse que la obra de Foucault excede a sus publicaciones. Más allá de los escritos que han aparecido recientemente, el material inédito es todavía cuantioso. En este sentido, uno de los ejemplos más significativos es, sin duda, su Diario intelectual, una treintena de cuadernos de los que se han publicado solo algunas pocas páginas, en los que registraba lecturas, inquietudes, proyectos. La pregunta "¿qué dijo Michel Foucault?" está todavía, al menos en parte, por responderse.

Sin embargo, además de qué dijo, cabe también que nos preguntemos qué pueden todavía decirnos sus libros publicados en vida, devenidos clásicos, y sus trabajos recién ahora accesibles para sus lectores, pero escritos hace décadas.

Foucault ha hecho de la relación con el presente la definición misma de la filosofía. Filosofar es hacer un diagnóstico del presente. En este sentido, podría argumentarse que la vigencia del pensamiento foucaultiano depende de que ese presente, cuyo diagnóstico encontramos en sus escritos, es todavía el nuestro. Basta pensar los grandes temas que motivaron sus investigaciones: la relación entre razón y locura, entre sexualidad y subjetividad, entre libertad y seguridad, las formas modernas de la normalización, el gobierno de las poblaciones, el despliegue de la gubernamentalidad neoliberal, etc. Ninguna de estas problemáticas ha perdido vigencia, más bien lo contrario. Pero mucho más allá de las respuestas que Foucault ha dado –y que podemos retomar o criticar–, a nuestro modo de ver, la mayor actualidad de sus trabajos se encuentra en sus maneras de preguntar. En términos convencionales, hablaríamos de método. En términos foucaultianos, de la manera de diagnosticar. Por ejemplo, de convertir la historia de las formas del

saber o del poder o la lectura de los antiguos y los modernos en un diagnóstico del presente. Foucault, en este sentido, nos ha enseñado a leer de otra manera, con una mirada estrábica, dirigida al mismo tiempo hacia el pasado y hacia el presente, para no quedar atrapados en ninguno de los dos. Pues, sin su relación con el pasado, el presente se reduce a moda, y sin su relación con el presente, el pasado se convierte en reliquia. Diagnosticar, en este sentido, consiste en mostrar cómo hemos llegado a ser aquello que somos, pero para ver cómo podemos ser y pensar de otra manera. En este punto, el diagnóstico foucaultiano se vuelve, finalmente, una ética, es decir, un ejercicio reflexivo de la libertad. Aquí radica, a nuestro modo de ver, su mayor vigencia.

* * *

Ahora bien, ¿cómo orientarse en este territorio de los trabajos publicados de Michel Foucault que no ha dejado de ampliarse y redefinirse desde la muerte del autor? ¿Cómo se relacionan los trabajos publicados en vida con los editados póstumamente? ¿Cuál es el mapa y qué balance actualizado podemos hacer del pensamiento foucaultiano? Estas preguntas son las que nos proponemos responder en esta nueva edición de nuestra Introducción a Foucault, "corregida y aumentada", según la expresión usual, para incorporar el material publicado hasta la fecha y las reformulaciones más relevantes que ese material exige.

La exposición está organizada en cinco capítulos, cada uno de los cuales gira en torno a un eje temático preciso. El primero, "Los años de aprendizaje", trata sobre la época de formación de Michel Foucault, su lectura de los grandes clásicos de la filosofía alemana (de Kant a Heidegger) y su interés por la psicología y el psicoanálisis. Son los años en los que nuestro filósofo pone en marcha su laboratorio conceptual y durante los cuales comienzan a delinearse los problemas sobre los que volverá de manera recurrente. En esta época, más que anticipar respuestas, Foucault elabora sus preguntas. El segundo, "De la historia de la psicología a

la historia de la locura", aborda la problemática de las primeras publicaciones en vida del autor y los temas centrales de Historia de la locura en la Época Clásica y de su tesis sobre Kant (publicada en español como Una lectura de Kant). El tercero, "El lenguaje de la literatura y la arqueología de los saberes", recorre el camino que va de El nacimiento de la clínica (1963) hasta Las palabras y las cosas (1966), prestando también atención a los escritos de esa época acerca de la literatura. En la parte final de este capítulo, abordamos el último de los escritos de Michel Foucault recientemente publicado, El discurso filosófico. El cuarto capítulo, "La sociedad de normalización", aborda el giro del pensamiento de Foucault hacia la cuestión del biopoder, las prácticas sociales disciplinarias y biopolíticas del gobierno de los hombres, y el modo en que Foucault piensa la política moderna a partir de la relación entre el Estado, el mercado y la empresa en el liberalismo y el neoliberalismo. En este capítulo, además de Vigilar y castigar y La voluntad de saber, abordamos los principales temas de sus cursos en el Collège de France entre 1970 y 1979. El quinto y último capítulo, "Una genealogía del sujeto", trata de la ética en el sentido foucaultiano del término, es decir, de las prácticas de subjetivación y de la relación entre discurso y verdad. Abarca los volúmenes segundo a cuarto de la Historia de la sexualidad y sus últimos cursos en el Collège de France.

Estos cinco capítulos ofrecen un recorrido general y, al mismo tiempo, analítico del trabajo de Foucault, desde los primeros problemas que aborda hasta sus últimas elaboraciones. Cada uno de ellos, sin embargo, puede ser leído de manera relativamente independiente. Pese a la dificultad de recortar con precisión etapas y temas sin desconocer las continuidades, podría decirse que los capítulos están escandidos por décadas: los dos primeros, 1950; el tercero, 1960; el cuarto, 1970; y el quinto, 1980. Los temas, en Foucault, van cambiando de década a década: la locura en los años cincuenta, el lenguaje en los sesenta, el poder de la norma en los setenta, la historia del sujeto en los ochenta.

A lo largo de nuestra exposición, hemos querido evitar dos extremos: el de escribir un texto destinado fundamentalmente a los especialistas y el de simplificar en exceso la presentación del pensamiento de Foucault. Alcanzar el equilibrio no siempre ha sido

fácil. En los primeros capítulos, porque eludir el nivel de complejidad de algunos de los trabajos analizados –como Fenomenología y psicología o Las palabras y las cosas– los desnaturalizaría. En los siguientes, al contrario, porque el carácter más accesible de los temas puede prestarse a una lectura desatenta. En el primer caso, intentamos mantener la mayor claridad posible. En el segundo, presentar los temas dando cuenta de su problematicidad. Esperamos que el interés del lector y sus propias inquietudes puedan suplir nuestras deficiencias.

En resumen, se trata de otra introducción a Michel Foucault, desde un punto de vista cuantitativo, porque viene a sumarse a las ya existentes –algunas, por cierto, muy recomendables–, pero también cualitativamente, porque, más allá de los temas en común con estos trabajos, quisimos aportar algunas interpretaciones personales. Por las mismas razones, este trabajo difiere también de nuestro Diccionario Foucault. En efecto, mientras que en aquella obra privilegiamos la dispersión de los temas y las referencias casi exhaustivas a los textos de nuestro autor, aquí, en cambio, dimos preeminencia a una visión de conjunto y a las posibles lecturas que surgen de este recorrido. Al final de este trabajo incluimos, además, una breve cronología de la vida de Foucault,[1] la bibliografía de sus obras, en francés y español, y algunas sugerencias de lectura para profundizar en los principales temas abordados.

Para facilitar la lectura, en el cuerpo del texto los títulos de las obras de Foucault aparecen en español, pero las referencias bibliográficas corresponden, en primer lugar, a las ediciones francesas. En la mayoría de los casos, en segundo lugar y en cursiva, incluimos también las correspondientes indicaciones a las ediciones en lengua castellana. En el caso de los escritos más recientemente publicados (varios de los cuales aún no se tradujeron a otras lenguas), luego de la indicación de la página del volumen impreso, se incluye, entre corchetes cuadrados, la numeración correspondiente al manuscrito del texto, tal como aparece, también entre corchetes cuadrados, en estas ediciones. De este modo, se facilita la localización en las diferentes ediciones y traducciones. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones de las citas son nuestras.

* * *

Finalmente, algunos agradecimientos. Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sin los recursos destinados a la investigación en el campo de las humanidades, este trabajo quizá no hubiese sido posible.

A la gente de Siglo XXI Editores, especialmente a Ana Galdeano y Carlos Díaz. Por supuesto, por haber acogido este título en su catálogo, pero también por el interés que desde siempre han tenido y mantienen por hacer accesible al lector de lengua castellana las obras de Michel Foucault.

En este sentido, si la pregunta "¿Qué es un autor?" ha sido uno de los tópicos del pensamiento de Foucault, "¿Qué es un editor?" es la pregunta que deberemos hacernos a la hora de escribir la historia de la recepción de sus trabajos, sobre todo a propósito de los aparecidos póstumamente. Llegará, sin duda, la hora de responderla.

Ana Galdeano, además, se ocupó de la edición de este trabajo, y sus aportes trascienden el dominio de las correcciones formales.

Por último, pero no menor, mi agradecimiento a Senda Sferco, con quien editamos Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Mucho le debe el primer capítulo de este trabajo a las frecuentes conversaciones en torno al joven Foucault. Y los restantes, a su atenta lectura y oportunas sugerencias.

De todos modos, como suele decirse, los errores, al igual que los aciertos, son casi todos míos.

City Bell, 11 de noviembre de 2022

■

[1] Para su elaboración, así como para las referencias biográficas que aparecen a lo largo de nuestra exposición, nos hemos servido de la cronología que se encuentra al inicio del primer volumen de la compilación Dits et écrits (1994); de las que se incluyen al inicio de cada uno de los dos volúmenes de la edición de la Bibliòteque de la Pléiade de las obras de Foucault (2015c), todas ellas redactadas por Daniel Defert; y de la biografía de nuestro filósofo realizada por Didier Eribon (1989).

1. Los años de aprendizaje [2]

Un joven Foucault llega a París apenas concluida la Segunda Guerra Mundial. La filosofía y la psicología concentran sus intereses intelectuales. Por un lado, debe afrontar el estudio de los autores de referencia para los pensadores franceses de la década de 1940 (Hegel, Freud, Husserl y Heidegger). Por otro, tiene que definir sus propios intereses y decidir hacia dónde encaminarse. En los trabajos recientemente publicados de ese Foucault que ronda los 25 o 26 años, nos encontramos todo el tiempo con este doble desafío: dar cuenta de su aprendizaje de la cultura de la época, a la vez que de una toma de distancia de ella que le permite plantear problemas nuevos reelaborando los abordajes tradicionales. Llama la atención la audacia de las interpretaciones que nos propone de esos autores ya clásicos y la libertad intelectual con que se mueve respecto de las lecturas corrientes, incluso de las propias (una marca temprana de los desplazamientos que serán característicos de este autor en relación con sus hipótesis). Sorprende, también, la profundidad con que aborda el conocimiento de la psicología, una disciplina que, por ese entonces, recién se incorporaba a las carreras que ofrecía la universidad. Estudioso de los aspectos prácticos y teóricos de este nuevo campo de saber, y preocupado por su alcance y expansión para explicar problemas concretos, la relación de la psicología con la filosofía se vuelve una de las cuestiones que más lo ocupan.

–Pero no ha dicho nada de usted mismo, del lugar donde creció, de cómo fue su infancia…

–Mi querido amigo, los filósofos no nacen… ellos son, y con eso basta.

M. Foucault (1994: v. III, 678)

El 15 de octubre de 1926, en Poitiers (Francia), en el seno de una familia profesionalmente vinculada a la medicina –su padre, dos de sus abuelos y hasta un bisabuelo habían sido médicos y cirujanos–, nace Paul-Michel Foucault. Concluidos sus estudios en el Collège Saint-Stanislas de su ciudad natal, Foucault descarta la idea de seguir los pasos de su padre en la medicina. Se encamina, en cambio, hacia la célebre École Normale Supérieure (ENS) de la rue d'Ulm, en París, alma mater de la élite intelectual francesa. Con esta intención, en 1945, apenas terminada la guerra, a los 19 años y luego de un primer intento fallido de ingreso, Foucault se instala en París y prepara nuevamente, en la denominada clase de khâgnes, el examen de admisión a la École Normale.

Por esa época persistían todavía las restricciones ocasionadas por la guerra, sobre todo el racionamiento de la comida y de la bebida (tres rodajas de pan diario por habitante, un litro de vino al mes), pero los negocios comenzaban a reabastecerse y la vida social, a animarse. Reinaba entre los parisinos una euforia de libertad y la sensación de que un nuevo tiempo estaba comenzando en todos los órdenes de la vida. En 1945, en efecto, Jean-Paul Sartre, junto a Simone de Beauvoir y un grupo de amigos, funda Les Temps modernes, el cine estadounidense invade París –Foucault se vuelve un entusiasta junto con su hermana– y las mujeres ejercen por primera vez su derecho a voto. En octubre de este año, la conferencia de Sartre "El existencialismo es un humanismo" se convierte en el punto de partida de una nueva estación filosófica, precisamente, la del existencialismo.

Al año siguiente, 1946, finalmente Foucault es admitido en la École Normale. Comienzan sus años de aprendizaje. De esta época, aunque situándose hacia 1950, Maurice Pinguet nos ofrece un perspicaz testimonio:

Mi primera imagen de Michel Foucault: un joven que se ríe con gestos vivaces. […] Una mirada clara y vigilante detrás de unas

lentes sin montura, las mismas que mantuvo toda su vida. Pelo rubio y liso, achatado y escaso. […]

Para los que estaban cerca, la inteligencia de Foucault era inmediatamente evidente. No se distinguía de su coraje. Ya era famoso, en la rue d'Ulm, por su capacidad de trabajo, por la vivacidad de sus respuestas, por la expresión siempre muy franca y a veces mordaz de sus opiniones. Lo atraían los matices y las sutilezas, pero no las concesiones ni los compromisos. Le encantaban las fórmulas brillantes, los juegos de palabra. Le gustaba reír. ¿No se dice que la risa se les da a quienes necesitan consolarse por ser inteligentes? (Pinguet, 1986: 122).

Tres jóvenes hegelianos

En sus años de aprendizaje, Foucault obtiene una licenciatura en Filosofía y otra en Psicología, en 1948 y 1949, respectivamente. A pesar de sus crisis (dos intentos de suicidio, una cura de desintoxicación), esta época ha sido para él el lugar de encuentros que bien pueden calificarse de extraordinarios: amistades que perdurarán toda la vida, la de los que lo apodaban "el Fuchs", el zorro (Maurice Pinguet, Pierre Bourdieu, Paul Veyne, Jean-Claude Passeron), y profesores, en la misma École o en la Sorbona, que fueron verdaderos maestros. Para limitarnos a algunos nombres, Jean Hyppolite, el gran intérprete y traductor de Hegel, cuyo encuentro se remonta al año de preparación del examen de ingreso a la École Normale, en el liceo Henri-IV de París. O Maurice Merleau-Ponty, que enseña psicología en la ENS a partir de 1947. Su curso de 1947-1948, dedicado en parte a Malebranche, uno de los grandes maestros de los siglos XVII y XVIII, ejercerá una influencia notable sobre los intereses de nuestro filósofo. Más tarde, en la Sorbona, le hará descubrir a Ferdinand de Saussure. También Jean Wahl, el filósofo y poeta escapado de las redes de la Gestapo, que, en sus clases de la Sorbona, lo pondrá en contacto con el pensamiento alemán, en especial con Heidegger, y con Kierkegaard.

Sin embargo, es la amistad personal e intelectual de Michel Foucault con dos de sus camaradas un poco mayores que él, Louis Althusser y Jacques Martin, la que constituye, sin duda, un episodio especialmente significativo en estos años. Entre 1947 y 1949, la Fenomenología del espíritu de Hegel fue objeto de una lectura compartida entre ellos y el tema de sus respectivas tesis de finalización de estudios superiores (equivalente a las actuales tesis de maestría): El individuo en Hegel, de Martin; El contenido en el pensamiento de Hegel, de Althusser, y La constitución de un trascendental en la Fenomenología del espíritu, de Foucault.[3]

* * *

Desde hacía tiempo, esta obra de Hegel estaba en el foco de atención de los pensadores franceses. En 1946 se publica Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu, de Jean Hyppolite, y las lecciones del célebre seminario de Alexandre Kojève, que había tenido lugar entre 1933 y 1939, aparecen en 1947 bajo el título Introducción a la lectura de Hegel. Los tres jóvenes hegelianos se mueven en este contexto, pero sin dejar de poner en discusión las interpretaciones de estos dos grandes maestros del hegelianismo francés.

Para Martin, se trata de pensar en Hegel la crítica marxista del individualismo burgués; para Althusser, de la posibilidad de darle un contenido revolucionario a la dialéctica hegeliana. La mirada foucaultiana, en cambio, no se sitúa después de Hegel, en Marx, sino antes, en Kant. Y, además, se despliega en un registro más epistemológico que político. En efecto, a pesar de sus dudas al respecto, Foucault se pregunta, a sus 22 años, en qué medida la Fenomenología del espíritu puede ser leída como una historización del trascendental kantiano.

De este modo, Foucault retoma un gesto característico de la escuela epistemológica francesa, que consiste en interrogarse acerca de las relaciones entre la racionalidad y la verdad, por un lado, y la historia, por otro. Basta pensar en las figuras de Gaston Bachelard y Jean Cavaillès. Este último ya había explorado la referencia kantiana acerca de la cuestión. La idea de un transcendental histórico se inscribe, en efecto, en esta línea de pensamiento.

* * *

Kant es, sin duda, no solo la referencia teórica inicial de la problematización foucaultiana de la noción de trascendental;

representa también el momento en el que, como veremos, toda antropología, en el sentido foucaultiano del término, se vuelve posible. Pero, al mismo tiempo, abre el camino para una filosofía concebida como crítica de la filosofía.

Como veremos más adelante, la disolución nietzscheana de la verdad y, por lo tanto, del trascendental kantiano llevará a Foucault, hacia el final de sus años juveniles, a interrogarse acerca de la tarea de la filosofía. Nietzsche –afirma Foucault en La cuestión antropológica– "es la filosofía abandonándonos a la tarea de filosofar" (2022: 206 [180]).[4]

* * *

Kant hablaba de trascendental para referirse a las condiciones a priori del conocimiento verdadero, a aquellos elementos independientes de la experiencia que, precisamente por ello, hacen posible el conocimiento universalmente válido de la ciencia. Yendo más allá del vocabulario kantiano, podríamos concebir el trascendental como la condición de posibilidad de la verdad o, directamente, como la verdad de la verdad.

En este sentido, los conceptos puros del entendimiento –las categorías kantianas– son elementos trascendentales. Ellos nos sirven como una regla de la que disponemos independientemente de la experiencia sensible, a priori, para construir los conceptos científicos, que ordenan con esas reglas los datos que nos ofrece la experiencia. Kant deduce de manera lógica esos conceptos a priori; pero Foucault se distancia aquí de él y se pregunta si esos elementos trascendentales podrían constituirse históricamente. Desde esta perspectiva lee la Fenomenología del espíritu. La noción de trascendental es, de hecho, el eje de este escrito foucaultiano sobre Hegel. Las tres partes en las que se divide el manuscrito remiten a ella: "el campo trascendental", "el sujeto trascendental" y "el trascendental y la historia".

En la Fenomenología, Hegel describe el camino que recorre la

conciencia o el sujeto, sus diferentes experiencias teóricas e históricas, hasta llegar al saber absoluto, donde se le revela el significado filosófico del camino que ha recorrido. Foucault sostiene, a modo de hipótesis de lectura, que este saber absoluto es, para Hegel, el elemento o el campo trascendental que hace posible su sistema de ciencia filosófica, y, por lo tanto, que el camino que nos conduce hacia él –las experiencias de la conciencia– nos muestra cómo se constituye históricamente ese trascendental.

Aunque se mantiene dentro de la perspectiva de Kant, la noción de trascendental resulta, ciertamente, ampliada. Foucault la presenta en estos términos:

Al elaborar este medio [el saber absoluto], la Fenomenología del espíritu confiere a la experiencia un sentido que ella misma no poseía, y revela que la experiencia concebida como una totalidad no es otra cosa que el elemento, el medio del conocimiento, es decir, el campo en el que puede desarrollarse un conocimiento que solo será posible gracias a él. Esta es la definición muy general, pero muy característica, de un trascendental (Foucault, 1949, cit. en Vuillerod, 2022: 236).

Como veremos, el conjunto de los escritos del joven Foucault publicados hasta la fecha pueden verse desde la óptica de esta ampliación de la noción kantiana de trascendental y como una repetición de la pregunta acerca de su relación con la historia.

* * *

Ahora bien, en la conclusión de este trabajo de juventud sobre la Fenomenología del espíritu, Foucault se vuelve crítico de Hegel. Sostiene que, en definitiva, ese saber absoluto al que se llega al final del camino no se constituye en la historia sino que solo se

manifiesta, en la medida en que existía desde la eternidad. De este modo, la historia, el recorrido de la conciencia, aparece sometida a lo que no tiene historia, a la eternidad de esa verdad –el "concepto" en el vocabulario hegeliano– que la precede y también la guía hacia sí misma.

Años más tarde, cuando le toque reemplazar en el Collège de France a quien había dirigido esta tesis, a Jean Hyppolite, Foucault sostendrá que toda su generación ha intentado escapar de Hegel (Foucault, 1986a: 74; 70). La conclusión de La constitución de un trascendental en la Fenomenología del espíritu es ya un paso en esta dirección.

Entre filosofía y psicología

Finalizados sus estudios superiores con ese trabajo sobre Hegel, en 1951 Foucault pasa la agrégation en filosofía, un examen de Estado que lo habilita para enseñar esta disciplina como profesor, habitualmente en algún liceo. Pero es casi inmediatamente convocado por la Universidad de Lille y por la École Normale para enseñar psicología. Por estos años, obtiene también dos diplomas de especialización, en psicopatología y en psicología experimental. Y trabaja además como psicólogo en el Hospital Sainte-Anne, donde asiste al seminario de los miércoles del doctor Lacan.

De esta época, aparecieron recientemente tres volúmenes de Michel Foucault, inéditos hasta ahora: Ludwig Binswanger y el análisis existencial (2021a, cuya traducción al español fue la primera en aparecer), Fenomenología y psicología (2021b) y La cuestión antropológica (2022). También se ha publicado, aunque solo de manera virtual, un manuscrito sobre el psicoanálisis (2019a). Estos trabajos reúnen el material del que Foucault se servía, sin duda, para sus cursos. Pero Fenomenología y psicología y Ludwig Binswanger y el análisis existencial son también proyectos de posibles tesis doctorales.

* * *

Por estos años, como parte de su formación en psicología experimental, Foucault se interesó también en los test proyectivos de Rorschach (se conservan algunos que él mismo administró) y en los estudios encefalográficos. Sin embargo, Freud y el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger se ubican en el foco de su atención. Algunos de los títulos de sus cursos nos muestran la amplitud de su

abordaje de los temas psicoanalíticos: “La angustia en Freud”, “Freud y la psicología de la génesis”, “El inconsciente en el psicoanálisis”, “La noción de medio psicoanalítico” (Foucault, 2021a: 186; 221).

En ese manuscrito de inicios de 1950 (Foucault, 2019a) nos encontramos con una lectura de Freud que Foucault retomará en varias oportunidades. Por un lado, le reconoce al padre del psicoanálisis haber tomado distancia de la psicopatología tradicional –subordinada a las ciencias de la naturaleza–, mediante el análisis de la génesis biográfica del significado de los acontecimientos psíquicos. Pero, por otro, critica la noción freudiana de libido, pues, a su modo de ver, sigue atrapada en un naturalismo que remite los fenómenos psíquicos a una concepción evolucionista y, finalmente, biologicista de la vida. En definitiva, el psicoanálisis se despliega en una tensión entre lo biográfico, la génesis de las significaciones, y lo biológico, los impulsos vitales.

* * *

La figura de Binswanger y su psiquiatría, autodefinida como análisis existencial (Daseinsanalyse), constituía por ese entonces un polo de atracción: en el orden terapéutico, como alternativa al psicoanálisis freudiano, para escapar precisamente de la raigambre biologicista que se le atribuía; y, más allá del propio campo disciplinar, también en el ámbito filosófico, en particular, por el recurso binswangeriano a Husserl y Heidegger. Junto con Hegel, en efecto, estos pensadores eran una referencia obligada para los filósofos franceses de las décadas de 1940 y 1950, como Bachelard, Sartre y Merleau-Ponty, entre otros, quienes también han incluido a Binswanger en sus reflexiones. Desde este punto de vista, el interés de Foucault por el análisis existencial no representa ninguna novedad en sí mismo, pero sí la extensión que le dedica en sus años juveniles. De sus textos publicados en vida, uno de los primeros es, precisamente, la “Introducción” que acompaña la traducción al francés de El sueño y la existencia (Foucault, 1994: v. I, 65-119) de Binswanger, realizada

por el propio Foucault en colaboración con Jacqueline Verdeaux, con quien visitó a Binswanger en su célebre clínica de Kreuzlingen (Suiza). Foucault, además, mantuvo un intercambio epistolar con él.

* * *

El libro Ludwig Binswanger y el análisis existencial está enteramente dedicado al psiquiatra suizo. Se trata, al mismo tiempo, de una valoración histórica de los trabajos de Binswanger, de un análisis de algunos de sus casos más relevantes, como el de Ellen West, y de un posicionamiento crítico respecto de esta corriente terapéutica y sus premisas filosóficas. Este escrito es, en definitiva, un recorrido a través del análisis existencial de Binswanger, pero para ir más allá.[5]

Foucault comienza subrayando la relevancia de Freud y de Husserl en la historia de las ciencias humanas puesto que, moviéndose independientemente, pero en la misma dirección, ambos reconocen en el dominio de las vivencias psíquicas "una dimensión histórica e intersubjetiva que no puede reducirse a ningún proceso evolutivo" de orden biológico (2021a: 19 [10]; 42, trad. H. Pons). El análisis existencial se sitúa en el cruce de estos desarrollos de Freud y de Husserl, del psicoanálisis y de la fenomenología. En este sentido, en cuanto análisis de las vivencias psíquicas, el análisis existencial se presenta como una psicología fenomenológica, es decir, como un conocimiento rigurosamente descriptivo –eidético, en el lenguaje de Husserl– de la conciencia (Foucault, 2021a: 23 [15]; 46) y como una ciencia del significado de las vivencias. De Husserl, Binswanger retiene, en particular, la manera en que aborda descriptivamente cómo se constituyen en la conciencia las experiencias del espacio, del tiempo y de la intersubjetividad. Para Husserl, en la interpretación que sostiene Foucault en este trabajo, esta actividad constitutiva de la conciencia supone, sin embargo, siempre algo ya dado, preconstituido, que, a modo de un trascendental, es decir, en cuanto condición de posibilidad, se presenta como el horizonte del que emergen todos los significados. En los últimos escritos de

Husserl, este horizonte trascendental es lo que denomina “mundo de la vida” (Lebenswelt). Pero las vivencias de los enfermos mentales representan una instancia crítica respecto de este horizonte preconstituido, pues no presuponen ese mundo ya dado. En la descripción de las vivencias patológicas, nos encontramos más bien con un ausentarse del mundo o con un no-mundo (Foucault, 2021a [20-22]: 27-28; 51-52). El propio Binswanger recurre a Heidegger y a la idea de la existencia como proyecto, para remediar esta dificultad. Desde esta perspectiva, la existencia del enfermo mental, más que suponer un mundo, es un proyecto de mundo o, según el vocabulario heideggeriano, de ser-en-el-mundo (Foucault, 2021a: 65 [65]; 94). Dicho de otro modo, el enfermo mental no es un no-hombre, pero tampoco, como consecuencia de una mirada evolucionista, un menos hombre. Es otro proyecto de hombre.

* * *

El mundo del enfermo mental es, en definitiva, su mundo, con sus propias vivencias de la espacialidad, la temporalidad y la intersubjetividad. El recorrido de Foucault a través de Binswanger, luego de haber establecido la relevancia del análisis existencial para el abordaje de la enfermedad mental, consiste en mostrar, precisamente, cómo aparecen esas formas del espacio, del tiempo y de los otros en las vivencias de los pacientes de los que se han ocupado Binswanger y sus colegas. Como precisa Foucault en su “Introducción” a El sueño y la existencia, esta modalidad de abordaje no consiste en aplicar los conceptos de la fenomenología y de la filosofía de la existencia a los datos de los casos clínicos, sino en acceder a los contenidos concretos y a la historia de los pacientes para articular, a partir de ellas, las formas antropológicas y las condiciones de la existencia, ser del hombre y ser-en-el-mundo (Foucault, 1994: v. I, 67).

Este recorrido a través de Binswanger comienza con la exposición del que puede considerarse el caso más célebre del análisis existencial, Ellen West, una paciente anoréxica, con rasgos

esquizofrénicos, que había seguido dos curas psicoanalíticas, atravesado una internación en la clínica de Kreuzlingen, y que finalmente se suicidó poco después de ser dada de alta. A partir de este caso, al que dedica el primer capítulo del libro, Foucault muestra cómo Binswanger se desplaza de Husserl a Heidegger, de una fenomenología descriptiva de la conciencia a una hermenéutica de la existencia, del ser-en-el-mundo.

* * *

Ahora bien, los últimos capítulos de Ludwig Binswanger y el análisis existencial, el cuarto y el quinto, se refieren a la dimensión intersubjetiva de la enfermedad mental, a la relación del enfermo mental con los otros, y también a las propuestas terapéuticas del análisis existencial. En este contexto, Binswanger, como veremos enseguida, va más allá de Husserl y de Heidegger, es decir, de las posiciones fenomenológicas en las que hasta entonces se había apoyado.

En efecto, allí donde Husserl situaba el mundo de la vida, ese horizonte preconstituido de sentido, y Heidegger, la cura y la angustia como condición de posibilidad de la existencia y de todo proyecto humano, Binswanger sitúa un amor concebido en términos incluso teológicos, como una dimensión de eternidad y silencio, representada por un nosotros esencial (Wirheit). De este nosotros estaría privado el enfermo mental, y la tarea del analista existencial consistiría en restituírselo. Acerca de este giro binswangeriano, Foucault afirma:

Lo que se ofrece a la Daseinsanalyse, al término de su especulación sobre su terapéutica, es una elección que debe hacerle abandonar su horizonte inicial. Se trata de elegir entre la historia y la eternidad, entre la comunicación concreta de los hombres y la comunión metafísica de las conciencias, entre la inmanencia y la trascendencia. En síntesis, entre una filosofía del amor y un análisis

de los fenómenos de expresión, entre la especulación metafísica y la reflexión objetiva. Binswanger optó por la especulación y la filosofía del amor (2021a: 167 [183-184]; 203, trad. H. Pons).

El horizonte inicial de Binswanger era desplegar, a través del análisis de las vivencias, la existencia como posibilidad y proyecto. Pero el fundamento antropológico del amor ya no es una posibilidad, sino una obligación. Y si el psicoanálisis corría el riesgo de remitir las significaciones históricas al presupuesto biologicista de la noción de pulsión, el análisis existencial termina menoscabando la dimensión propiamente histórica de las vivencias psíquicas, remitiéndolas a la eternidad del amor. En ambos casos, los elementos que, en un sentido amplio, podemos calificar de trascendentales, en la medida en que son condición de posibilidad del significado y de la verdad de las vivencias psíquicas, son vaciados de toda dimensión histórica. En el caso del psicoanálisis freudiano, porque la noción de pulsión implica una concepción naturalista del tiempo; en el del análisis existencial binswangeriano, porque ese amor de un nosotros esencial se presenta como un instante de eternidad.

Por ello, Foucault toma distancia de Binswanger. Pero volveremos sobre él a propósito de uno de los primeros textos publicados en vida, la larga “Introducción” a El sueño y la existencia, para explorar la posibilidad de una antropología de la imaginación y de la expresión.

* * *

Además de esta crítica a la deriva antropológico-teológica del pensamiento de Binswanger, vale la pena subrayar que, para Foucault, si bien la noción de existencia resulta apropiada para abordar la experiencia de la enfermedad mental, esta existencia alienada no se explica solo mediante el desciframiento del significado de las vivencias. Es necesario, también, acceder a las

condiciones reales y concretas, a la “dialéctica que se encuentra en la raíz” de la existencia alienada (2021a: 35 [30]; 59-60). Dos vías de acceso son necesarias, entonces, para comprender la enfermedad mental: el análisis del significado de las vivencias y el análisis de las condiciones dialécticas, históricas y concretas que las generan. Foucault recorre los dos caminos. El primero, como vimos, de la mano de Binswanger; el segundo, de una psicología marxista. La impronta existencial domina, precisamente, los escritos sobre el célebre psiquiatra suizo; la impronta dialéctica de matriz marxista, Enfermedad mental y personalidad. Foucault tomará luego su propio camino, que ya no será ni el del significado de la existencia ni el de la dialéctica histórica, sino el de la arqueología de un silencio, tal como lo define en el primer prefacio de Historia de la locura (1994: v. I, 160).

En los orígenes de la idea de arqueología: la lectura de Husserl

En una carta de 1954 dirigida a Georges Dumézil (el célebre historiador de los mitos y las religiones, que fue uno de sus mentores), Foucault le anuncia el título de la que habría sido, por ese entonces, su tesis de doctorado: La noción de "Mundo" en la fenomenología y su importancia para las ciencias humanas (Foucault, 2021a: 190; 221). Fenomenología y psicología, un manuscrito enteramente dedicado a Husserl, es parte de este proyecto.

De manera recurrente, Foucault ha sido crítico respecto del movimiento filosófico iniciado por Husserl, la fenomenología. Pero, en este manuscrito, su posición es diferente en cuanto concierne al propio Husserl. Por esta época, Foucault encuentra en él una radicalidad filosófica a punto tal de sostener que su pensamiento lleva a cabo algo que tiene lugar "por primera vez en la historia de la filosofía" (2021b: 56 [36]). Esta diferencia entre su apreciación de la fenomenología –la francesa, en particular (Sartre, sin duda, pero también Merleau-Ponty)– y la figura del propio Husserl se mantendrá, de hecho, hasta el final de su recorrido intelectual, hasta el último de los textos que personalmente destinó a publicar. La figura de Husserl, en efecto, aparece aquí tanto en el origen de las corrientes fenomenológicas francesas, centradas en el sujeto, como de las corrientes opuestas, de carácter epistemológico, centradas, en este caso, en el sistema de los conceptos y su historia (Foucault, 1994: v. IV, 764).

* * *

Fenomenología y psicología es, sin duda, un trabajo de exigente lectura,

sobre todo por el nivel de especificidad de algunas de las cuestiones abordadas; pero resulta también ineludible. Entre otras razones, porque la cuestión del trascendental, que dominaba el trabajo sobre Hegel y atravesaba el dedicado a Binswanger, aparece formulada aquí por primera vez en términos arqueológicos. Y, además, aunque Foucault sostendrá, años más tarde, que su lectura de Nietzsche fue la que le permitió deshacerse de lo que había dominado sus años de formación, [6] esta tarea comienza, sin duda, con la elaboración de este manuscrito.

En efecto, por un lado, Fenomenología y psicología marca el punto de ruptura de Foucault con la psicología. Las expresiones de otra carta de 1954, esta vez dirigida al escritor e historiador Jean-Paul Aron, son bien explícitas al respecto. En relación con ese libro sobre Husserl que está componiendo, afirma: "me pregunto cómo he podido jugar al psicólogo durante tantos años" (Foucault, 2021b: 384). Por otro lado, la elaboración de este trabajo es la ocasión de una decisiva reorientación de su pensamiento, esta vez para distanciarse de las corrientes existencialistas de la época (Sartre, Merleau-Ponty), que habrían desvirtuado la radicalidad de la fenomenología husserliana (Foucault, 2021b: 129 [87], 137 [92]). Y, finalmente, Fenomenología y psicología expresa también el rechazo de toda la herencia teológica de la tradición filosófica occidental. Aquella que, en última instancia, de manera explícita o implícita, directa o indirecta, recurre a Dios o supone un entendimiento infinito como fundamento de la verdad, tal como sucede con el concepto hegeliano y con el amor binswangeriano. En la lectura foucaultiana de Husserl se entrelazan todas estas líneas de problematización.

* * *

En Fenomenología y psicología, Foucault aborda a Husserl en línea con su lectura de Hegel (Foucault, 2021b: 186). La problemática husserliana del mundo y su génesis aparece como una reedición de la cuestión que le planteaba la relación entre el transcendental y la

historia en la Fenomenología del espíritu. Este nexo, que en Hegel es finalmente dejado de lado, es lo que Foucault encuentra ahora en Husserl, aunque sin dejar de señalar que, finalmente, este no fue hasta el fondo de la cuestión (Foucault, 2021b: 88 [55]).

Por ello, la tesis interpretativa de Fenomenología y psicología va también más allá de la esbozada en Ludwig Binswanger y el análisis existencial, pues el mundo ya no aparece solo como la cuestión de lo que nos es dado en las vivencias psíquicas a modo de horizonte preconstituido de todo sentido, sino también como aquello cuya constitución es necesario indagar de manera absoluta, es decir, sin presuponer nada. Para Foucault, el problema fundamental del pensamiento de Husserl es, precisamente, el del origen absoluto del mundo.[7]

Desde esta perspectiva, en Fenomenología y psicología se elabora una lectura de Husserl que se diferencia de las interpretaciones más frecuentes. Sus primeros trabajos, en efecto, han sido presentados como una oscilación entre las dos posiciones que dividían gran parte del debate filosófico de las últimas décadas del siglo XIX: el psicologismo y el logicismo. Foucault quiere mostrar que Husserl, en cambio, se posiciona más allá tanto del psicologismo como del logicismo, y de lo que estas dos posiciones, a pesar de sus antagonismos, tienen en común. Pues, en efecto, ambas suponen que la verdad es algo que se descubre porque ya existe, sea en el entendimiento infinito o en la naturaleza de las cosas. Y, por ello, ambas posiciones terminan negando a la conciencia su dimensión constituyente o, más bien, instituyente.

Para Foucault, en cambio, ya desde Filosofía de la aritmética (1891) y más explícitamente en Investigaciones lógicas (1900-1901), Husserl busca mostrar, a través de la descripción de las vivencias, que la verdad se constituye en relación con una conciencia finita (y, por lo tanto, que se despliega en la triple dimensión del pasado, del presente y del futuro), pero sin sacrificar nada de la universalidad de la verdad o volverla dependiente, en cuanto a su alcance y su validez, de esas mismas vivencias.

* * *

Ahora bien, la cuestión del mundo, sobre todo en los escritos husserlianos posteriores a Investigaciones lógicas, se convierte, según Foucault, en la "tarea negativa" de no dejarse mistificar o hechizar por él (Foucault, 2021b: 91 [57]), es decir, convertirlo en una esencia que se sustrae a la temporalidad. Para la fenomenología husserliana, el desafío consiste en no soslayar nunca lo que está realmente en juego a propósito del mundo: su génesis temporal, su origen absoluto. Esta es la tarea que se propuso Husserl, sobre todo, en sus conferencias parisinas de 1929, publicadas luego como Meditaciones cartesianas, a las que Foucault considera, de cierta manera, como el inicio de la filosofía francesa contemporánea,[8] y también en sus conferencias en Viena y Praga de 1935 y otros textos afines, reunidos y publicados en el volumen La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

Siguiendo esta línea interpretativa, Foucault lee las sucesivas etapas del pensamiento husserliano como una profundización de la cuestión del origen. En la lectura de Foucault, Husserl ha recorrido, por ello, los dos caminos: el que, en un primer momento, lo conduce hacia una filosofía de la autonomía de la verdad del mundo y, luego, el que lo lleva hacia una filosofía del ser del mundo, hacia una ontología, entendida como una ciencia de los comienzos, como una arqueología (Foucault, 2021b: 89 [56]).

Ahora bien, mientras la noción de mundo se aborda sobre todo en el primer capítulo de Fenomenología y psicología desde la problemática de una verdad autóctona, en los siguientes la cuestión del mundo se vuelve la pregunta acerca del ser del mundo. Ya no se trata, entonces, solo de una verdad que no presupone nada, ni a la naturaleza ni a Dios, sino también del ser del mundo que esa verdad expresa, de aquello que se constituye en relación con la temporalidad finita de la conciencia cuando la naturaleza y Dios han sido dejados de lado. Estrictamente hablando –sostiene Foucault–, no hay una génesis de la verdad (2021b: 148 [95]), sino del mundo, del que esa verdad es la expresión originaria.

La noción de una verdad autóctona, que pone entre paréntesis la naturaleza empírica, sin duda ha sido, para Foucault, el punto de ruptura con toda psicología empírica. La interpretación de los

últimos trabajos de Husserl, haciendo de la cuestión del ser del mundo, y no de la existencia, el tema central de la fenomenología trascendental, marca el punto de ruptura con las corrientes existencialistas de la época inspiradas en Husserl.

* * *

Como ya señalamos, para Foucault, Husserl no fue hasta el fondo del problema en lo concerniente a la cuestión del origen. En efecto, en La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental, la racionalidad del mundo se despliega teleológicamente en la historia. La arche de la fenomenología transcendental no es, entonces, solo origen, sino también continuidad y anticipación. Una vez constituido, el sentido atraviesa la historia y la conduce en dirección de una verdad que emerge desde el primer momento. En otros términos, la historia se vuelve continua y teleológica. Por ello, en Husserl, según Foucault, "la teleología es, a la vez, la problemática y la verdad de la arqueología" (Foucault, 2021b: 174 [113]).

Si la arqueología puede definirse a partir de la relación entre el origen y la racionalidad (la arche y el logos que componen el término), en Husserl ese origen toma la forma de un logos que es, al mismo tiempo, tradición de sentido y destino. O, para expresarlo de otra manera, el origen de la fenomenología husserliana es, a la vez, inicio y norma de la historia. Para la arqueología foucaultiana, en cambio, ir hasta el fondo de la cuestión será pensar una arche cuyo logos sea puro acontecimiento, un inicio que no escapa a la contingencia de la discontinuidad.

Crítica y antropología

Excepto para trabajos como su tesis sobre Hegel, de carácter institucional, resulta imposible establecer la cronología exacta de los escritos juveniles de Michel Foucault, y, por lo tanto, la manera en que la elaboración de unos ha tenido o recibido influencia de otros. Entre Fenomenología y psicología y La cuestión antropológica, del que nos ocuparemos seguidamente, hay cierta circularidad o, si se prefiere, solidaridad interpretativa. Así, por ejemplo, en cuanto concierne a la noción de mundo, la lectura de Husserl, en Fenomenología y psicología, y la de Malebranche (1638-1715), en La cuestión antropológica, remiten la una a la otra, sin que podamos establecer con precisión cuál ha sido elaborada en primer lugar, total o parcialmente, o si lo han sido conjuntamente. En todo caso, a modo de ejemplo, la importancia que Foucault concede a la puesta entre paréntesis de un entendimiento infinito, a propósito de la noción de verdad en la fenomenología, está sin duda vinculada a la interpretación de Malebranche. Desde esta perspectiva, por haber descartado la idea de una verdad infinita Husserl aparece, de hecho, como un anti-Malebranche.

* * *

En La cuestión antropológica, a diferencia de otros trabajos de esta época, ya no se trata del abordaje crítico de un autor y de sus posibles interpretaciones, sino de ofrecer una mirada de conjunto alrededor de un problema. En efecto, Foucault desarrolla aquí una interpretación de la historia del pensamiento moderno y contemporáneo que, en varios aspectos, se mantendrá a lo largo de todo su recorrido intelectual. El núcleo de esa interpretación es, precisamente, la cuestión antropológica, la caracterización de la

Modernidad como la época de la antropología. Como veremos, por antropología no hay que entender aquí ni una determinada disciplina científica ni una rama específica de la filosofía, sino la recíproca pertenencia del hombre y la verdad. Desde el momento en que la verdad no proviene ni de la infinitud de Dios ni de la infinitud de la naturaleza, sino del hombre y su mundo, nos encontramos con esa disposición del pensamiento y sobre todo de la filosofía que Foucault denomina “antropología”.[9]

* * *

Ahora bien, para explicar cómo se ha formado históricamente la disposición antropológica de la Modernidad y también cómo ha comenzado a deshacerse, al igual que en Historia de la locura en la Época Clásica y en Las palabras y las cosas, la exposición de Foucault se divide en tres épocas: la que habitualmente en el mundo francófono se denomina Época Clásica (siglos XVII y XVIII),[10] la Modernidad (siglos XIX y XX) y la que inaugura la obra de Nietzsche hacia finales del siglo XIX. Estas dos últimas, aunque en parte se solapan en el tiempo, se distinguen conceptualmente. No se trata, por ello, de épocas en un sentido exclusivamente cronológico.

En los términos definidos más arriba, esa relación constitutiva entre el hombre y la verdad, una antropología era imposible en la Época Clásica. Descartes o Hobbes podían escribir tratados sobre el hombre, pero estos no constituyen una antropología. En la Época Clásica, la verdad sobre el hombre no proviene de él, sino, según Foucault, de la infinitud de la naturaleza, de la trascendencia de la imaginación o de la felicidad paradisíaca.

Para Galileo o Descartes, las leyes del movimiento y, por lo tanto, la racionalidad de la naturaleza, observa Foucault, no dependen de las condiciones de existencia del mundo, sino solo de la inteligibilidad abstracta de la geometría. Es una cuestión de cantidad, de medida, de cálculo. En definitiva, la naturaleza es extensión inteligible y, por lo tanto, infinita. Así concebida, se distingue del mundo de los

griegos, el kosmos, un universo con límites y que requería las causas que lo pusieran en movimiento, principalmente la causa final. Nada de esto es necesario para pensar la naturaleza de la nueva física. En este sentido, “el tratado cartesiano del Mundo es, en realidad, el acta de defunción del mundo” (Foucault, 2022: 25 [10]).

Pero el kosmos de los antiguos no es el único sentido que Foucault atribuye al término “mundo”. Los sueños o los sentimientos, junto con el rostro de esa naturaleza infinita que se muestra en los sentidos, constituyen, para el hombre, su mundo. Este se manifiesta sobre todo en la imaginación, el lugar de encuentro entre el alma y el cuerpo, entre lo conocido y lo vivido, entre la verdad y el error. Este mundo es el de las cualidades: formas que no son ni geométricas ni infinitas, teñidas de colores, cercanas al hombre. La imaginación, de este modo, es el “devenir humano de la naturaleza, la aurora de un mundo” (Foucault, 2022: 92 [70]).

A propósito de la imaginación en la Época Clásica, la figura de Malebranche, en la que se ha interesado Foucault a partir de los cursos de Merleau-Ponty, se convierte en una pieza clave de la argumentación. Para Malebranche, si bien por un lado las imágenes se nutren de los sentidos, de una porción del espacio con su contenido concreto, el movimiento de la imaginación nos devuelve el infinito de la naturaleza que habita en esas imágenes (Foucault, 2022: 36-37 [22-23]). Por otro, lo que, para explicar los errores de la imaginación, Malebranche denomina “juicios naturales” no son sino la marca de una trascendencia que remite el hombre a Dios. En definitiva, tampoco en la imaginación encuentra lugar una verdad propia del hombre.

Si para la Época Clásica hay un hombre verdadero, es antes o después del hombre, en la felicidad del paraíso que alguna vez habitó o en la del cielo al que puede aspirar. Pero allí la verdad consiste en contemplar el rostro divino. Es nuevamente la verdad de Dios, que calculó la naturaleza y cuya trascendencia no deja de manifestarse aun en los niveles más originarios de la sensibilidad (Foucault, 2022: 40 [25]). El viejo Adán o el nuevo Adán son, en definitiva, “el hombre antes [o después] de la antropología” (2022: 45 [31]).

Así, en los siglos XVII y XVIII un triple impedimento hacía imposible toda antropología, es decir, una verdad humana acerca del hombre: la infinitud de la naturaleza, la trascendencia de la imaginación y la felicidad paradisíaca.

* * *

Hacia finales del siglo XVIII, en los inicios de la Modernidad, se abren nuevas posibilidades. Nos encontramos aquí con una problemática decisiva, donde emerge nuevamente la figura de Kant, y que define desde este momento la orientación del recorrido foucaultiano. Nos referimos a las relaciones entre Modernidad y antropología.

Aunque las Luces francesas (Helvetius, Condillac, Diderot) ya habían abierto en parte el camino, solo a partir de la filosofía crítica de Kant se vuelve posible una antropología. De todos modos, Foucault nos advierte que esta apertura del "dominio antropológico" no está necesariamente vinculada al pensamiento crítico de Kant (Foucault, 2022: 52 [39]). Kant ha hecho históricamente posible la antropología, pero ello no significa que su pensamiento sea necesariamente una antropología ni que él sea el primer antropólogo. Pues esos elementos trascendentales que, según Kant, hacen posible a priori el conocimiento científico no se identifican con la naturaleza humana (Foucault, 2022: 58-59 [46-47]), sino con la de cualquier entendimiento finito.

El escrito de Kant titulado Antropología desde el punto de vista empírico (al que Foucault dedicará más tarde su tesis complementaria de doctorado) está, por ello, subordinado a su obra crítica, pues no se sitúa al mismo nivel. En sus tres críticas (de la razón pura, de la razón práctica y de la facultad de juzgar) Kant busca establecer el alcance y los límites de lo que podemos conocer, de lo que debemos hacer y de lo que podemos esperar. Este alcance y estos límites son determinados a priori, es decir, independientemente de la experiencia. En la Antropología, en

cambio, como lo sugiere el título, se trata de una perspectiva empírica, del modo en que usamos en concreto las facultades de conocer, querer o esperar. Crítica y antropología, en definitiva, se diferencian como lo a priori o lo trascendental de lo empírico.

A pesar de esta diferencia, la filosofía crítica ha abierto, como dijimos, el camino de la antropología. Entre otras razones, según nuestro autor, por haber reformulado las relaciones entre naturaleza y mundo y elaborado una nueva teoría de la imaginación, que la vincula al tiempo y la convierte en fuente de la verdad. En ambos casos, Kant desplaza la noción de infinito de la Época Clásica con una nueva concepción de la finitud.

A partir de aquí, el pensamiento posterior a Kant, comenzando por Hegel, en lugar de subordinar la antropología a la crítica, las ha superpuesto, de modo que "para tener acceso a la verdad, el hombre tiene que pasar a través del hombre" (Foucault, 2022: 96 [74]). De la antropología, la crítica recibirá ahora su contenido y su fundamento. De este modo, el lugar que ocupaban en el pensamiento crítico las formas a priori del conocimiento será ocupado por lo que se concibe como la esencia del hombre o como su dimensión originaria. En La cuestión antropológica, son sobre todo Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Wilhem Dilthey (1833-1911) quienes han llevado a cabo esta tarea.

Este hombre verdadero, esencial u originario funciona, entonces, como un trascendental que, curiosamente, es al mismo tiempo empírico. En otros términos, el hombre (su esencia, su dimensión originaria) es una condición de posibilidad del conocimiento del mismo hombre, con las ambigüedades a las que el movimiento entre la condición y lo condicionado y viceversa pueden dar lugar. El hombre criticado se convierte, en efecto, en fundamento de la propia crítica (2022: 110 [92]). En resumen, la disposición antropológica puede ser definida como la situación en la que el hombre, su naturaleza o su historia se convierten en el trascendental del pensamiento filosófico.

* * *

La tercera parte de La cuestión antropológica, dedicada por completo a Nietzsche, se titula “El fin de la antropología”. Para Foucault, el pensamiento de Nietzsche representa la salida de la disposición antropológica surgida de la crítica kantiana y, consecuentemente, de la deriva antropológica del siglo XIX. Nietzsche sustituye la pregunta kantiana, que domina la Crítica de la razón pura, acerca de las condiciones de verdad de los juicios sintéticos a priori, los juicios científicos, por la pregunta acerca de por qué deberíamos aceptar la verdad de esos juicios, de la ciencia en general y, en última instancia, simplemente, la verdad. Una vez suprimido el privilegio de la verdad sobre el error, también la pregunta “¿Qué es el hombre?”, la pregunta por la verdad del hombre, se vuelve improcedente. La crítica kantiana acerca de la posibilidad del conocimiento verdadero es desplazada, de este modo, por la crítica nietzscheana de la noción de verdad. Para Foucault,

En este espacio crítico despejado por Nietzsche, bajo la forma de la libertad dionisíaca del espíritu, se desentraña por primera vez la implicación de la verdad y el hombre, que ha sido el problema mismo de la antropología desde Kant (2022: 162 [134]).

A propósito de este desplazamiento, nuestro autor se interroga por el papel que desempeñan, en el pensamiento de Nietzsche, la biología y la psicología como formas de interrogación filosófica acerca de la verdad. La cuestión de la biología lo conduce a retomar en un sentido nuevo el naturalismo y el evolucionismo, sobre todo del siglo XIX, respecto de los cuales, como hemos visto, se ha mostrado repetidamente crítico, por ejemplo, con el psicoanálisis freudiano. Pero en relación con Nietzsche, evolucionismo y naturalismo son tomados en un sentido filosófico diferente e incluso opuesto al que se les atribuye en otros textos de esta época. Este evolucionismo filosófico, en efecto, no consiste en una doctrina del progreso sino del devenir, en el que se disuelve la esencia humana y se descubren horizontes múltiples. De este modo, el hombre actual

aparece solo como una etapa, ni siquiera necesaria y, en todo caso, de ninguna manera un fin. En este evolucionismo filosófico, el hombre se vincula con la animalidad, se pone la máscara de la bestia, pero no a modo de una forma inferior de la naturaleza humana, sino de aquello a lo que debe volver, como "repetición de la libertad en su forma más originaria y más radical" (Foucault, 2022: 167 [139]). Lo mismo sucede con la psicología. No se trata de buscar en ella la verdad del hombre, sino, más bien, lo que puede liberar al hombre de su verdad, de las supuestas esencias. En este sentido, Foucault habla de "una psicología de la psicología", de un "análisis no del alma, sino del movimiento por el cual el hombre se da un alma" (2022: 168 [140]). El método de esta psicología de la psicología será, por ello, filológico, interpretación de las explicaciones de la psicología científica como mitología.

El retorno a la naturaleza por parte del evolucionismo y de la psicología, entendidos filosóficamente, no implica, por ello, ninguna forma de determinismo. En su lugar, en cambio, nos encontramos con una "apertura hacia las formas más imposibles de la libertad". O, según otra de las formulaciones foucaultianas en su interpretación de Nietzsche, con la negación de la naturaleza como verdad natural (2022: 177 [151]) y, podría decirse sin duda, como superación de toda verdad.

La figura nietzscheana de Dioniso, el dios filósofo, es la superación del hombre, al mismo tiempo que la superación de la verdad. En este mismo sentido, Foucault afirma:

El mito de Dioniso, Ariadna y Teseo es, pues, la reanudación de esta superación de la verdad, pero es al mismo tiempo el descubrimiento de que al perder la verdad el hombre se pierde a sí mismo, y que, si supera la verdad, para reencontrarse en la familiaridad de la apariencia y la soledad, ya no es bajo la forma esencial del hombre auténtico, es bajo la forma del hombre superado, en el delirio dionisíaco (2022: 190-191 [165-166]).

* * *

Ahora bien, si Nietzsche representa el momento en el que la disposición antropológica, entendida como la verdad del hombre (en el doble sentido del genitivo: la verdad que proviene del hombre y la verdad acerca del hombre), se disuelve, la supresión nietzscheana de la verdad implica también la de todo trascendental. Es decir, de todo aquello que se presentaba, en el fondo, como una forma de verdad de la verdad, aquello que, desde la época de Kant al menos, es pensado como la condición de posibilidad de toda verdad y, por lo tanto, también del error. Con Nietzsche los papeles se invierten, y el error se convierte en la condición de la verdad (Foucault, 2022: 184 [159]). En este punto, en línea con las lecturas de Karl Jaspers y Martin Heidegger, de las que posteriormente tomará distancia, Foucault interpreta el pensamiento de Nietzsche como el último capítulo de la historia de la metafísica, como "repetición metafísica de lo dionisíaco" (2022: 195 [70]), en la que el nihilismo se vuelve destino de la historia occidental (2022: 217 [191]).

* * *

En su conjunto, los escritos del joven Foucault publicados hasta la fecha nos muestran dos recorridos complementarios. Por un lado, la lectura crítica de los autores que constituían las referencias dominantes de la filosofía de la época: Kant, Hegel, Husserl. A ellos se les une el interés por los desarrollos de la psicología y del psicoanálisis, sobre todo en relación con los trabajos de Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Por otro, un mapa general de la filosofía moderna y contemporánea, que tiene como eje la cuestión antropológica, la recíproca relación entre el ser del hombre y la verdad. Al final de este recorrido emerge, como acabamos de ver, la figura de Nietzsche.

La cuestión del trascendental, la condición de posibilidad de la verdad, y su relación con la historia atraviesan todos estos

desarrollos y, en gran medida, los motivan y animan, de manera dominante, en su tesis sobre Hegel. La noción hegeliana de saber absoluto, el significado de la totalidad de las experiencias teóricas e históricas de la subjetividad, es interrogada desde esta perspectiva. En Ludwig Binswanger y el análisis existencial, la cuestión del trascendental emerge en relación con la enfermedad mental, como interrogación acerca de las condiciones de posibilidad de las experiencias mórbidas del espacio, del tiempo y de la intersubjetividad. De este modo, los que, para el análisis existencial, eran casos clínicos se vuelven, para Foucault, experiencias filosóficas. En Fenomenología y psicología, específicamente en Husserl, el lugar del trascendental es ocupado por la noción de mundo, en la que se explora la posibilidad de una verdad que ha dejado de lado, poniéndolas entre paréntesis, la existencia de Dios y de la naturaleza, y la relación entre verdad y tiempo, razón e historia, se vuelve una cuestión arqueológica, es decir, acerca del origen absoluto. Y, finalmente, en La cuestión antropológica, la misma figura del hombre es abordada en su función trascendental. Al final de este recorrido, Nietzsche aparece como la disolución de la cuestión del trascendental y, de este modo, como la necesidad de interrogarse acerca de la tarea de la filosofía.

▪

[2] Retomamos el título del escrito de Maurice Pinguet [](1986).

[3] El trabajo de Althusser circula desde 1994, el de Jacques Martin ha sido publicado en 2020, y dos ejemplares de la tesis de Foucault, ambos incompletos –a uno de los cuales le faltan apenas dos páginas–, fueron encontrados recientemente por el sobrino de Foucault, Henri-Paul Fruchaud. La tesis de Foucault se encuentra en curso de edición. Para nuestra exposición nos servimos de la reconstrucción llevada a cabo por Vuillerod (2022) y Elden (2021).

[4] Como ya señalamos, las referencias bibliográficas remiten en primer lugar a las ediciones en lengua original; los números entre corchetes, a la numeración de los manuscritos del autor; y los números en cursiva, en cambio, a las traducciones existentes. Todas ellas se mencionan en el apartado correspondiente a la

biobliografía.

[5] Para una presentación más amplia de Ludwig Binswanger y el análisis existencial, remitimos a nuestra “Introducción”, escrita junto con Senda Sferco (Buenos Aires, Siglo XXI, 2022, pp. 11-27).

[6] “Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de los que dominaban mi formación universitaria a principios de los años cincuenta: Hegel y la fenomenología” (Foucault, 1994: v. IV, 48).

[7] Podemos ver aquí, sin duda, la influencia que han tenido los trabajos de Eugen Fink, uno de los últimos asistentes de Husserl (2021b: 82, nota 22).

[8] Las Meditaciones cartesianas fueron publicadas en alemán en 1931. Este trabajo reúne las conferencias dictadas por Husserl en la Sorbona en febrero de 1929 con la reelaboración y los agregados –sobre todo a la sexta meditación– de Eugen Fink. Una traducción francesa apareció en 1953. Foucault considera que esas conferencias parisinas dejaron una doble impronta en la filosofía francesa del siglo XX: la que desarrollará la fenomenología en la dirección de una filosofía del sujeto y de la existencia –Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty– y la que, en cambio, lo hará en la dirección de una filosofía de la racionalidad y del concepto –Alexandre Koyré, Jean Cavaillès– (Foucault, 1994: v. IV, 764).

[9] Resulta necesario aclarar, sin embargo, que, en cuanto hemos dicho acerca de la relación ente verdad y mundo en Husserl, al menos según la interpretación que Foucault nos ofrece en Fenomenología y psicología, la fenomenología de Husserl no constituye una subordinación de la verdad al hombre y, por lo tanto, no se inscribe en lo que Foucault concibe como disposición antropológica en La cuestión antropológica (2022).

[10] Habitualmente, en español la expresión “época clásica” remite a los siglos de oro de la Antigüedad griega y latina. En los escritos de Foucault, sobre todo en los de los últimos años, aparece también con este sentido. Pero en otros trabajos, como en Historia de la locura o Las palabras y las cosas, según un uso frecuente en francés, remite a la época de la literatura clásica francesa, los siglos XVII y

XVIII; en términos filosóficos, el período que va de Descartes a Kant. De acuerdo con el uso que se haga de esta expresión, la Modernidad comenzará en el siglo XVII o en el XVIII, es decir, con Descartes, como en La hermenéutica del sujeto, o con Kant, como en Las palabras y las cosas.

2. De la historia de la psicología a la historia de la locura

Los años de aprendizaje de Michel Foucault se reparten, como vimos, entre la filosofía y la psicología. La enfermedad mental es la experiencia privilegiada para analizar cómo se cruzan ambos campos. Ella es, sin duda, un tópico central para la psicología, y veremos que, en un primer momento, Foucault se interesa por los modos en que el saber psicológico la ha definido en términos de déficit evolutivo o adaptativo, en relación con el desarrollo biológico o con las condiciones históricas de la existencia. Pero, en un segundo momento, la locura se convierte en una cuestión cuyas historicidad y organización epistémica también se vinculan con preocupaciones filosóficas, y cambia de lugar en los análisis foucaultianos. Ya no es más aquello que hay que interrogar a partir del saber de la psicología y de la filosofía. Ahora aparece, al contrario, como la experiencia capaz de interrogar con profundidad los basamentos de la psicología y de la filosofía mismas, tanto como la enfermedad recurrente de nuestra sociedad. ¿Cuál es la historia de la separación entre razón y locura, entre sanos y enfermos mentales? ¿Qué espacios conceptuales e institucionales le tocó en suerte a cada uno? ¿Qué nos dice esta escisión acerca del hombre moderno? ¿De qué modo, en la literatura contemporánea, la locura vuelve a hacer escuchar su voz luego del largo silencio que le impuso la razón moderna?

La enfermedad mental, entre significado y dialéctica

Además de su desempeño académico y hospitalario en el campo de la psicología, entre 1954 y 1957 Foucault publica varios trabajos sobre el tema: Enfermedad mental y personalidad (1954), su primer libro; una extensa "Introducción" a la traducción francesa de El sueño y la existencia de Ludwig Binswanger; "La psicología de 1850 a 1950", un balance de cien años de los desarrollos de esta disciplina; y una intervención titulada "La investigación científica y la psicología".[11] En estos escritos, las nociones de significado y de dialéctica aparecen como los dos caminos necesarios para comprender la enfermedad mental. Pero, sobre todo, Foucault esboza un panorama general del desarrollo de la psicología, con el propósito de mostrar las dificultades y contradicciones que atraviesa, más allá de los diferentes abordajes, la idea misma de una psicología científica.

* * *

El sueño y la existencia, un artículo de Binswanger publicado por primera vez en 1930, constituye, según Foucault, el primer texto, estrictamente hablando, del análisis existencial (Foucault, 1994: v. I, 68). En su "Introducción" a este trabajo, Foucault parte nuevamente de una lectura entrecruzada y crítica de Freud y de Husserl; en este caso, a propósito del modo en que la existencia se manifiesta a sí misma en el sueño, pues, más que de la relación entre el sueño y la existencia, como sugiere el título, se trata del sueño en cuanto forma de expresión de la existencia.

Foucault aprovecha una coincidencia bibliográfica. En 1900 aparecen tanto La interpretación de los sueños, de Freud, como el

primer volumen de las Investigaciones lógicas, de Husserl. En el caso del psicoanálisis, para Foucault, Freud no ha elaborado suficientemente la noción de símbolo en relación con los sueños. Ellos se analizan refiriendo su significado a las formas del deseo, pero con descuido de la morfología y la sintaxis propias de las imágenes (1994: v. I, 70). El psicoanálisis freudiano descubre el sentido de los sueños, al igual que hacen los arqueólogos con las lenguas perdidas, es decir, intentando develar el sentido de una palabra perteneciente a una lengua cuya gramática ignora (1994: v. I, 71). Será el mérito de Lacan subsanar en parte este límite. Pero, en todo caso, al proceder de este modo, Freud confunde, en las imágenes convertidas en símbolo, el conjunto de indicios que marcan en ellas hechos anteriores o experiencias silenciosas con la significación de esas imágenes. La distinción entre índice y significación (y, en última instancia, según Foucault, entre sintomatología y semántica) constituye, en cambio, uno de los aportes mayores de la primera de las Investigaciones lógicas de Husserl (Foucault, 1994: v. I, 78). Sin embargo, remitiendo las formas expresivas de las imágenes a la dimensión de su propio significado, la fenomenología corre el riesgo de separar estas formas –al contrario de cuanto acontece en el psicoanálisis– de toda indicación que no remita a él. De allí la tarea que se propone Binswanger en El sueño y la existencia:

encontrar el fundamento común a las estructuras objetivas de la indicación, a los conjuntos significativos y a los actos de expresión, este era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y del psicoanálisis (Foucault, 1994: v. I, 79).

Se trata, observa Foucault, de una cuestión que Binswanger no formula de manera explícita en sus textos, pero a la que, sin embargo, ha respondido. En este sentido, Foucault avanza, a partir de los textos de Binswanger, en la dirección de una antropología de la imaginación, volviendo repetidas veces sobre las críticas a Freud, a quien le reprocha haber psicologizado la imaginación con su hermenéutica de los sueños. En la perspectiva de esta antropología, en cambio, los sueños “develan el movimiento originario por el que

la existencia, en su irreductible soledad, se proyecta hacia un mundo que se constituye en el lugar de su historia" (Foucault, 1994: v. I, 90).

Para despejar el camino de la antropología de la imaginación implícita en los textos de Binswanger, Foucault comienza por señalar que el pensamiento del psiquiatra suizo reanuda una larga tradición sólidamente establecida, hasta que, en el siglo XIX, los sueños fueron reducidos a una rapsodia de imágenes. Se refiere, en efecto, a ese acervo cultural –literario, místico, popular, presente en los textos cartesianos y poscartesianos (1994: v. I, 82)– que sitúa la imaginación y los sueños en el campo de la teoría del conocimiento.

De esta tradición, Foucault recupera algunos de los protagonistas y conceptos centrales: los sueños proféticos del Tratado teológico-político de Spinoza; la trascendencia de la imaginación en Malebranche; la teología cristiana, en la que la imaginación y los sueños sacan a la luz la precariedad de la libertad humana, siempre susceptible de dejarse condicionar; y, más alejados en el tiempo, Platón y también Heráclito, para quien el hombre que duerme se orienta hacia un mundo que le es propio. De este último –señala Foucault–, se ocupará repetidas veces Binswanger, luego de su El sueño y la existencia, para mostrar que

Al romper con esta objetividad que fascina a la conciencia durante la vigilia y al devolver al sujeto humano su libertad radical, el sueño revela paradójicamente el movimiento de la libertad hacia el mundo, el punto originario a partir del cual la libertad se convierte en mundo (Foucault, 1994: v. I, 90-91).

Desde esta perspectiva, Foucault vuelve sobre los límites de la interpretación freudiana, en la que el sujeto aparece identificado con alguno de los personajes o elementos que se ponen en juego en las imágenes. Esta subjetividad es, por ello, una subjetividad disminuida, y hasta objetivada. Para Binswanger, en cambio, el sujeto del sueño es el sueño mismo, por entero. En él, "todo dice 'yo', aun los objetos y las bestias, incluso el espacio vacío y también

las cosas lejanas y extrañas, que pueblan la fantasmagoría" (Foucault, 1994: v. I, 100). Soñar es hacer esa experiencia de otro mundo, que despliega todas las dimensiones de la existencia: las del espacio, las del tiempo (no solo el pasado, sino, sobre todo, el futuro) y las de la intersubjetividad.

Pero el camino fenomenológico emprendido por Binswanger a propósito del modo en que la existencia misma se manifiesta en los sueños tiene, sin embargo, sus propios límites. Pues el sueño no es, finalmente, la forma absoluta y definitiva de la imaginación. El trabajo de la imaginación prosigue, más allá de la vida onírica, en todas las formas de expresión: en el lenguaje, en la obra de arte, en la ética (Foucault, 1994: v. I, 118). Por ello, hacia el final de su "Introducción", nuestro autor señala la necesidad de encaminarse no solo hacia esa antropología de la imaginación a la que apuntan los trabajos de Binswanger, sino, mucho más fundamental, hacia una antropología de la expresión.

* * *

En Enfermedad mental y personalidad, su primer libro publicado en vida, la cuestión del significado, en torno a la cual giran sus escritos sobre Freud, Husserl y Binswanger, se conjuga con la noción de dialéctica. Para Foucault, como ya hemos señalado, ni el psicoanálisis, ni la filosofía de la existencia, ni su combinación resultan suficientes para comprender la enfermedad mental, porque, más allá de sus formas de manifestación en la historia individual, hay enfermedad mental cuando "la dialéctica psicológica del individuo no encuentra su lugar en la dialéctica de sus condiciones de existencia" (1954: 102; 114).

Por ello –sostiene Foucault–, la enfermedad mental o –retomando un término clásico– la alienación mental no es, entonces, una especie de sustancia que cristaliza en torno a sí las conductas morbosas –como suponían, siguiendo el modelo de la patología orgánica, las primeras formas de psicopatología–, sino una

consecuencia de la alienación social. Si bien la psicología puede describir la dimensión psicológica de las enfermedades mentales, sus condiciones de aparición solo pueden explicarse a partir de las formas concretas de la alienación histórica. Así, por ejemplo, las neurosis de regresión –sostiene Foucault– no manifiestan simplemente la naturaleza neurótica de la infancia, sino lo arcaico de nuestras instituciones pedagógicas, que se inscriben en el conflicto entre las formas idealizadas de la educación infantil y las condiciones reales de la vida adulta y establecen entre ambos mundos, el infantil y el adulto, un corte y una separación. Los delirios religiosos, por su parte, encuentran sus condiciones de posibilidad en una cultura en la que las creencias religiosas ya no forman parte de la experiencia cotidiana. En el mismo sentido, Foucault considera que el complejo de Edipo es una "versión reducida" de la dialéctica entre la vida y la muerte que atraviesa las estructuras económicas y sociales (1954: 82-89; 96-102). Con la intención de identificar los mecanismos mediante los cuales se pasa de la alienación histórica y social a la alienación mental, Foucault dedica el último capítulo de Enfermedad mental y personalidad, titulado "La psicología del conflicto", a las corrientes inspiradas en la teoría de los reflejos condicionados de Iván Pavlov.

A la distancia, afirma acerca de su primer libro:

Enfermedad mental y personalidad es una obra totalmente separada de todo lo que escribí luego. La escribí en un momento en el que los diferentes sentidos del término "alienación", su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundían en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica. Actualmente no hay ningún nexo entre estas nociones (Foucault, 1994: v. IV, 665).

En 1962, Foucault publica con otro título, Enfermedad mental y psicología, una nueva edición de su primer libro, con la segunda parte completamente reelaborada. En lugar de las referencias a Pavlov y a sus discípulos, nos encontramos ahora con una síntesis de su tesis doctoral, publicada en 1961 como Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época Clásica. El eje de esta nueva

segunda parte ya no es la relación entre la alienación social y la alienación mental, sino la aparición en Occidente del homo psychologicus, es decir, el modo en que la locura ha sido reducida a enfermedad mental y encerrada en el mundo de la interioridad y la culpa. Como en el texto de 1954, sin embargo, en la reedición de 1962 las enfermedades mentales y el estatuto conferido a los locos continúan siendo una manifestación de la verdad de la sociedad a la que pertenecen y sus condiciones históricas, el a priori concreto de la morfología de las enfermedades mentales.

* * *

Mientras que en Enfermedad mental y personalidad las reflexiones de Foucault se centran en el campo de la psicopatología, en "La psicología de 1850 a 1950" Foucault nos ofrece su interpretación del desarrollo de la psicología en general a lo largo de un siglo. Aquí nos encontramos con un balance de muchos de los temas que ha abordado en su "Introducción" a Binswanger, en Enfermedad mental y personalidad y, además, como ahora podemos advertir gracias a su reciente publicación, en los escritos de sus años de aprendizaje. Las cuestiones del significado y de la dialéctica, que atravesaban estos trabajos, se retoman en una perspectiva histórica más amplia, en relación con los orígenes y el destino de la psicología como ciencia.

En efecto, para Foucault, durante ese período la psicología estuvo signada por la exigencia, heredada del Iluminismo, de adecuarse al modelo de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, por las contradicciones de este proyecto: por un lado, la necesidad de aplicar un método de conocimiento que se apoye en datos objetivos, como lo hacen la física o la biología, y, por otro, la imposibilidad de llevarlo a cabo. A diferencia de cuanto sucede con el conocimiento de la naturaleza, la psicología no nace de las regularidades, sino de las contradicciones de la vida humana. La psicología de la adaptación surge, por ejemplo, del estudio de las formas de inadaptación; la de la memoria, del olvido y del inconsciente; la del

aprendizaje, del fracaso escolar. El hombre no es, en este sentido, una realidad como las otras.

A pesar de ello, en razón de esa exigencia, la psicología se sirvió originariamente de modelos inspirados en Newton, Bichat o Darwin, con los que buscó construir una ciencia empírica del hombre partiendo de sus elementos físico-químicos, orgánicos o evolutivos. De este modo, con la noción de organismo se introdujo la idea de espontaneidad en el ámbito de los fenómenos psíquicos, y los partidarios del evolucionismo, como Herbert Spencer, mostraron por qué los hechos psicológicos no pueden ser entendidos sin referencia al pasado y al futuro. Pero el evolucionismo en psicología, aunque ciertamente representó un avance, siguió siendo prisionero de sus presupuestos y no fue capaz de advertir que la orientación temporal de los hechos psicológicos no es solo una fuerza natural que sigue un desarrollo previsto, sino una significación que nace e irrumpe en la vida de las personas (Foucault, 1994: v. I, 125). La enfermedad mental no es solo déficit o regresión respecto de un desarrollo natural (1994: v. I, 128). Por esta razón, hacia finales del siglo XIX, en el ámbito de la psicología –sostiene Foucault– nos encontramos con un redescubrimiento del sentido.

Sin embargo, la introducción del sentido y de la significación, el esfuerzo por comprender y no meramente explicar, no logró eliminar las contradicciones de la historia de la psicología. Las psicologías del sentido o de la significación no dejaron de estar atravesadas por una serie de persistentes dicotomías: totalidad y elemento, génesis mental y evolución biológica, institución social y conductas individuales. Por ello, dado que las contradicciones son "lo que hay de más humano en el hombre" (1994: v. I, 137), la psicología debe decidirse entre intentar superarlas o asumirlas como las formas empíricas de la ambigüedad que define el ser del hombre. Si opta por esta última alternativa, debe abandonar, entonces, el proyecto de una ciencia objetiva y orientarse hacia la filosofía.

* * *

Según las propias declaraciones de Foucault, como ya observamos, la lectura de Nietzsche marcó su alejamiento de las corrientes de pensamiento que dominaron sus años de aprendizaje. Sus escritos de la primera mitad de la década de 1950, recientemente publicados, nos muestran que su lectura de Husserl fue también un pasaje decisivo en esta dirección. En relación con ese momento de ruptura, además de Nietzsche, Foucault menciona a Blanchot y Bataille (Foucault, 1994: v. IV, 42-43) y, en términos generales, cierta literatura de la época. Volveremos sobre ello en el siguiente capítulo. Pero un breve texto de difícil datación (2019b), en el que Foucault contrapone la noción de experiencia en la fenomenología y en Bataille, merece que nos detengamos brevemente en él antes de abordar Historia de la locura.

En la fenomenología –sostiene Foucault–, la experiencia responde, en última instancia, a la necesidad de una esencia que la precede y acompaña hasta el final del camino. En Bataille, en cambio, ella misma es la autoridad y "el descubrimiento de lo que no existe sino como silencio" (2019b: 129). La experiencia, entonces,

> ya no es un espíritu en busca de reconciliación, una conciencia que se empeña en escucharse a sí misma, ni un sujeto que se desplaza siempre hacia la parte más original de sí mismo, sino que disipa, por la autoridad que demuestra y que constituye su prueba, todas las mitologías del origen, todos los fantasmas de la alienación (Foucault, 2019b: 127).

Como vemos, la distancia entre la experiencia fenomenológica, en sus diferentes versiones, y la experiencia que desnuda la escritura de Bataille, como la de Blanchot o Klossowski, no puede ser mayor. Historia de la locura en la Época Clásica se sitúa, precisamente, en la tensión entre estas dos concepciones de la experiencia. Cierto resabio fenomenológico persiste todavía en el uso de la noción de experiencia que hace Foucault, por ejemplo, en la idea de un "grado cero" de la locura; pero, al mismo tiempo, esta obra es concebida

como la “arqueología de un silencio” (1994: v. I, 159-160).

* * *

En 1955 Foucault se traslada a Upsala como lector de francés, para promover en la universidad local la lengua y la cultura de su país. El puesto lo había ocupado antes el historiador de las religiones Georges Dumézil, quien se interesó por la candidatura de Foucault aun antes de conocerlo. En Suecia, dictará varios cursos sobre literatura francesa y recibirá como invitado a su ilustre antecesor, a Jean Hyppolite y a Albert Camus. Aquí tomará forma la idea de escribir una tesis de doctorado sobre la historia de la locura. Foucault piensa incluso en presentarla en la propia Universidad de Upsala, pero no es aceptado el proyecto. Tres años después, en 1958, se desplaza a Varsovia –siempre dentro del servicio cultural exterior de Francia–, esta vez para dirigir el Centro de Civilización Francesa. Por esta época concluye la redacción de su tesis y entrega el manuscrito a Georges Canguilhem, su director.

Las naves, el gran encierro, el asilo psiquiátrico

Para hablar de la locura, habría que tener el talento de un poeta.

M. Foucault (en Eribon, 1989: 133)

Foucault considera a Historia de la locura en la Época Clásica como su primer libro (1994: v. III, 368; 2012c: 29); para ser más precisos, se trata de su primer gran libro. Su título actual era originariamente el subtítulo. La primera edición (rechazada por la editorial Gallimard, en parte por influencia de Jean-Paul Sartre, y publicada en Plon gracias a las gestiones del historiador Philippe Ariès), al igual que la tesis, se titulaba Folie et déraison (Locura y sinrazón). En la Época Clásica –como dijimos, siglos XVII y XVIII–, en efecto, la historia de la locura se vuelve una historia de la sinrazón, de una razón que no es como la de los otros, de una racionalidad no razonable. Pero, aunque el tema central de la obra es la descripción de la experiencia de la locura durante estos siglos, Foucault dedica el primer capítulo –titulado precisamente "Stultifera navis"– a la figura renacentista de la nave de los locos, y su relato, en los dos últimos capítulos de la tercera parte ("El nacimiento del asilo" y "El círculo antropológico"), llega hasta los albores del siglo XIX. De este modo, la experiencia de la sinrazón en la Época Clásica queda encuadrada por la experiencia de la locura del Renacimiento y de la Modernidad.

En el registro de las prácticas sociales, Foucault aborda entonces, en primer lugar, la descripción de la circulación de la locura, cuya figura mayor está representada por esas naves con los locos embarcados que recorrían algunos de los más importantes ríos de Europa. Pasa luego al gran encierro, el espacio en el que se recluyó a quienes ya no tenían lugar en la sociedad burguesa europea de los siglos XVII y XVIII: los locos, los indigentes, los vagos, los sodomitas, los blasfemos, las prostitutas, los libertinos, etc. Y,

finalmente, el relato llega hasta el momento en el que surge el asilo psiquiátrico como el lugar de internación reservado a los enfermos mentales. A cada una de estas experiencias sociales le corresponde, en el registro de los saberes (la filosofía, el derecho, la medicina) o de la literatura, una determinada concepción de la locura. Ella ha sido, para el Renacimiento, la expresión de otro mundo, lenguaje cósmico y trágico; para la Época Clásica, sinrazón; y para la Modernidad, enfermedad mental.

* * *

En el Renacimiento, la nave de los locos era un tema pictórico y literario cuyos testimonios han llegado hasta nosotros, pero también una práctica. Efectivamente, los locos eran excluidos de los centros urbanos y embarcados para navegar sin rumbo. A veces, se los acompañaba hasta los límites de la ciudad, se celebraba su funeral y se distribuía su herencia. El agua, lugar de una peregrinante deriva y medio de purificación, sumaba su propio simbolismo. Las imágenes de esas naves, representadas en las pinturas de la época, como las de El Bosco, hablan de la animalidad como naturaleza secreta del hombre. En la literatura, en cambio, las imágenes de la locura expresan sobre todo las debilidades de la razón humana, sus sueños e ilusiones, y de este modo se vuelven sátira, como en Erasmo de Rotterdam.

El año 1656 constituye, para Foucault, una fecha emblemática en la historia de la locura: se funda el Hospital General de París. Propiamente hablando, no se trata ni de un establecimiento médico ni de una institución judicial, sino de una instancia del "orden monárquico y burgués que se organiza en Francia por esa época" (1999c: 73; v. I, 82). Un edicto del rey establecía una autoridad administrativa y vitalicia, con competencia en toda la ciudad, que, junto con la policía e independientemente de la justicia, podía disponer el encierro, en el Hospital General, de todos aquellos que perturbaran o pudiesen perturbar el orden. La idea se extendió rápidamente a cada una de las ciudades capitales de provincia del

reino de Francia y, con la creación de instituciones similares en Inglaterra y Alemania, la práctica del encierro adquirió finalmente dimensiones europeas.

Nuevos personajes ocuparon, entonces, los espacios que habían sido de los leprosos y que quedaron vacíos luego de la extinción de la peste. Al menos en su origen, este nuevo encierro de aquellos que no pueden hacerse cargo de sus propias vidas es la respuesta con la que la Europa del siglo XVII intenta hacer frente a una crisis económica marcada por el desempleo y la escasez monetaria. Por ello, sostiene Foucault: "el trabajo y la ociosidad han trazado en el mundo clásico una línea divisoria que sustituyó a la gran exclusión de la lepra" (1999c: 101; v. I, 115). El trazado de esta línea ha sido acompañado, además, por el surgimiento de una nueva sensibilidad social respecto de la pobreza. En una sociedad animada por la ética del trabajo y la exigencia de ganancias, la pobreza y sus causas dejan de estar teñidas por los valores religiosos y místicos de antaño, y se convierten en un vicio moral.

Sin pretender establecer una relación causal entre ambos acontecimientos, Foucault no deja de señalar que las Meditaciones metafísicas de René Descartes pertenecen a la misma época en la que surgen en Europa las instituciones destinadas a encerrar a los marginados sociales. En unas páginas célebres, que dieron lugar a una encendida polémica con Jacques Derrida,[12] Foucault se esfuerza por mostrar que la locura posee un estatuto propio en el camino de la duda cartesiana. La estrategia de Descartes consiste en extender al máximo el alcance de la duda, hasta llegar a la hipótesis de un genio maligno que todo lo sabe y todo lo puede, y que utiliza ese saber y ese poder para engañar. Pero antes, Descartes retoma diferentes argumentos históricos de las posiciones escépticas (los sentidos pueden engañarnos, no siempre es posible distinguir entre el sueño y la vigilia, etc.) y, en este recorrido, se encuentra con la locura. Para Foucault, sin embargo, ella no ocupa, "en la economía de la duda", el mismo lugar que los otros motivos a través de los cuales Descartes arriba a la hipótesis del genio maligno. Estos otros motivos no resisten la fuerza misma de la verdad, a la que nunca pueden comprometer por completo. Aunque los sentidos me engañen o no siempre pueda distinguir entre el sueño y la vigilia, siempre queda un residuo de verdad. La locura, en cambio, es

simplemente excluida; para Descartes, quien piensa razonablemente no puede estar loco (Foucault, 1999c: 68-69; v. I, 76-77).

La Época Clásica se constituye, entonces, en función de una doble exclusión que ha dibujado el perfil propio de la sociedad burguesa y de la razón moderna: por un lado, la de los internados en el espacio del Hospital General y, por otro, la de la locura en el camino cartesiano de la duda. De este modo –sostiene Foucault–, la locura "entra en un tiempo de silencio del que no saldrá por mucho tiempo. Ha sido despojada de su lenguaje y, si bien se pudo continuar hablando de ella, a ella le fue imposible hablar acerca de sí misma" (1997b: 82).

* * *

La segunda parte de Historia de la locura está enteramente dedicada, precisamente, al modo en que se ha hablado de la locura a lo largo del siglo XVIII. La alteridad del loco aparece definida, entonces, en relación con la exterioridad del grupo. Es "la diferencia de lo Otro en la exterioridad de los otros" (1997b: 237). El loco es aquel cuyo lenguaje, cuyos comportamientos y cuyos gestos no son como los de los demás. Y sin embargo, a pesar de esta relación de alteridad, aunque de un modo diferente a lo que sucedía durante el Renacimiento, también para la Época Clásica la locura está emparentada con la razón, pero con una razón no razonable, envuelta en las fantasías que producen una sensibilidad y una imaginación perturbadas. Puedo imaginarme que estoy muerto, pero ello en sí mismo no hace de mí un loco, porque puede tratarse de un sueño. Pero si, estando despierto, me imagino que estoy muerto y extraigo las consecuencias que se siguen de ello –que estoy inmóvil o que no necesito comer–, entonces estoy loco. La sinrazón es este sueño de las personas despiertas, una ceguera que oscurece la relación del hombre con la verdad. Esta razón envuelta en los errores de la imaginación y de la fantasía constituye, propiamente hablando, el delirio. La sinrazón no es, entonces, una enfermedad del espíritu o del alma, sino del cuerpo y del alma en

conjunto, de la manera en que se comunican. Por ello, para la Época Clásica, la pasión, entendida como el movimiento irracional de la razón que se origina por la influencia del cuerpo sobre el espíritu, es en definitiva la causa más constante y obstinada de la locura.

A la pregunta acerca de cómo definir la locura, la medicina de la época ha respondido con una serie de nociones: la demencia, imposibilidad de acceder a la verdad; la manía, un delirio parcial sin fiebre; la melancolía, un delirio duradero coloreado de angustia y tristeza; la histeria, la irritabilidad general del cuerpo femenino, y la hipocondría, la del masculino. Se trata de nociones que, por cierto, no son nuevas, pero que han sido reelaboradas por la medicina de la Época Clásica. En este contexto, Foucault se interesa en el grupo constituido por la histeria y la hipocondría, pues dos modificaciones introducidas en el siglo XVIII le resultan particularmente significativas. Por un lado, la tendencia a reunir ambas figuras bajo el concepto común de enfermedad de los nervios, entendida como esa irritabilidad general del cuerpo que afecta la vida del espíritu. Por otro lado, el deslizamiento de la locura, a través de ellas, hacia la región de lo inconsciente y de la culpa (1999c: 374; v. I, 461).

* * *

La última parte de la obra, la tercera, se ocupa del modo en que fue transformándose la experiencia de la locura en la segunda mitad del siglo XVIII y, por lo tanto, de las condiciones que hicieron históricamente posible la psiquiatría y la psicología, es decir, de la manera en que el hombre se convirtió en una especie psicologizable. Se nos narra, en definitiva, el nacimiento del homo psychologicus. Estas modificaciones afectan, nuevamente, tanto el registro de las instituciones como el de los saberes. Por un lado, el espacio del gran encierro, el Hospital General, recupera algunos de los poderes simbólicos e imaginarios que habían sido propios de los leprosarios. En efecto, esos lugares de encierro vuelven a generar

temor por las epidemias que podrían surgir y expandirse a partir de ellos. A esto se agrega, además, la multiplicación del número de personas alcanzadas por la denominada “enfermedad de los nervios”. Por otro lado, las condiciones económicas han cambiado. Ya no se necesita hacer frente al desempleo como un modo de controlar la población ociosa, sino que, por el contrario, se trata de remediar la falta de mano de obra en las tierras conquistadas y en las zonas rurales. Una vez más se modifica la sensibilidad social respecto de la pobreza. La práctica de encerrar a los indigentes se percibe así como un desaprovechamiento de mano de obra necesaria y que, además, consume poco. Comienzan a deshacerse, entonces, los nexos que vinculaban la locura, la sinrazón y la miseria. Pero el cambio no solo se produce en el exterior; también dentro de los muros la experiencia del encierro sufre modificaciones. Entre los recluidos, quienes no están locos o no son considerados tales se niegan a que los confundan con ellos.

En este nuevo contexto, en la segunda mitad del siglo XVIII, la relación entre locura y encierro se reformula y profundiza, y conduce finalmente a la experiencia de la locura como enfermedad mental. Por un lado, aparecen espacios de internación reservados a los locos. Será la justicia, de allí en más, la encargada de decidir quiénes deben ser recluidos; para ello, asimilará los valores de la sociedad burguesa a las normas de la salud y la razón. Y en estas instituciones reservadas a los locos, hará su ingreso, rodeada de nuevos poderes, la figura del médico. Por otro lado, la relación de la locura con la razón, parcial o totalmente ausente, que definía la experiencia clásica de la sinrazón, cederá su lugar a la relación de la locura con la libertad. A quienes tienen las facultades mentales alteradas y, por lo tanto, no pueden hacer un buen uso de su libertad, la sociedad tiene derecho a limitársela, alienando su voluntad a la del médico. De este modo, el encierro construye la figura del alienado y, sobre esta base, al vincular la dimensión exterior de la exclusión con la dimensión interior de la culpabilidad (1997b: 88), la locura termina por convertirse en enfermedad mental.

Para comprender estas conclusiones de Foucault, resulta necesario detenerse en sus análisis de los llamados reformadores de la psiquiatría, Samuel Tuke y Philippe Pinel, de las casas de retiro

creadas por el primero y del asilo del segundo. Las instituciones de Tuke eran casas en la campaña, una suerte de comunidades de enfermos y custodios, animadas por los valores y los contenidos de la religión y organizadas también según modelos de origen religioso respecto de los horarios y la distribución del espacio. En ellas, bajo la autoridad de un administrador, los internos eran sometidos a la rutina del trabajo y alentados a buscar la estima de los otros. Así, sostiene Foucault, Tuke sustituyó el terror de la locura por la angustia de la responsabilidad en una relación entre custodios y enfermos que pretende emular la relación entre padres e hijos. El asilo de Pinel poseía una configuración diferente. No era una segregación de carácter religioso o cuasi religioso, como las casas de retiro, sino, al contrario, un ámbito no religioso. O, para ser más precisos, un espacio en el que había sido suprimida toda la imaginería religiosa, pero no la moral del orden y el trabajo. El silencio, el reconocimiento de la propia enfermedad y el sometimiento al juicio moral y científico de la autoridad se presentaban como medios de curación. Pero, más allá de estas diferencias, las tácticas adoptadas en ambas instituciones –retos, amenazas, humillaciones, castigos, privación de alimentos– constituían una estrategia de infantilización y culpabilización del loco.

En la lectura foucaultiana, como vemos, el nacimiento de la psiquiatría está ligado, más que al advenimiento de una nueva forma de humanismo y, consiguientemente, a la humanización de las condiciones de internación de los locos, sobre todo a una reelaboración de las formas de sujeción. En el asilo, la locura está libre, sin cadenas, pero en un espacio más cerrado y restringido. Se la libera de su parentesco con el mal y el crimen, pero queda atrapada en los mecanismos del instinto y el deseo, así como la voluntad del loco queda alienada a la del médico. La locura, entonces, rompe el silencio en el que se había sumido durante la Época Clásica, vuelve a hablar ante los oídos de esas figuras en las que el orden social se disfraza de médico, como las de Tuke y Pinel, para encontrar, en los mecanismos del deseo y en los determinismos del cuerpo, el punto de inserción de la culpabilidad. A partir de este momento,

la locura dejó de ser considerada como un fenómeno global que afectaba a la vez, a través de la imaginación y el delirio, al cuerpo y al alma. En el nuevo mundo asilar, en este mundo del castigo moral, la locura se convierte en un hecho que afecta esencialmente al alma humana, a su culpabilidad y a su libertad. De ahora en más, se inscribe en la dimensión de la interioridad y, por primera vez en el mundo occidental, recibirá estatuto, estructura y significación psicológicos (Foucault, 1997b: 86).

Las conclusiones a las que llega Foucault en Historia de la locura no alcanzan solo a la psiquiatría, sino a todo el campo de los saberes psi. En efecto, Freud –sostiene Foucault– "desplazó hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían acomodado en la internación", "el médico como figura alienante sigue siendo la clave del psicoanálisis" (1999c: 631; v. II, 262).

* * *

En 1972 aparece la segunda edición de Historia de la locura con pocas modificaciones, esta vez publicada por Gallimard. Lo más llamativo de esta edición no es el nuevo prefacio, sino la supresión del anterior, de 1961, que dejaba suponer la existencia de un grado cero de la locura, de una locura en estado puro, sin relación con las instituciones o los saberes.[13] Pero este no es el único motivo de la supresión. El otro, tan relevante como el que acabamos de mencionar, concierne a un concepto del que nos hemos servido, siguiendo al propio Foucault, para dar cuenta del desarrollo de esta obra: el concepto de experiencia. A la distancia, Foucault considera que las prácticas y los discursos no constituyen propiamente una experiencia (1994: v. II, 207). En efecto, si por experiencia entendemos lo que puede producirse a partir de la relación entre un sujeto y un objeto, las prácticas y los discursos no son experiencias, puesto que son ellos los que hacen posibles los sujetos y los objetos.

En 1973, el desarrollo de la psiquiatría en el siglo XIX constituye el

tema de las clases de Foucault en el Collège de France. Este curso, El poder psiquiátrico, publicado en el año 2003, puede ser considerado como la continuación y el segundo volumen de Historia de la locura, pero con una serie de desplazamientos y correcciones. Así, en lugar de enfocarse, como lo hace en Historia de la locura, en las representaciones de la locura, Foucault analiza ahora los dispositivos del poder disciplinario como productores de enunciados psiquiátricos. También las nociones de violencia física e institución pierden la fuerza y la especificidad que tenían en la tesis doctoral de 1961. Por un lado, sostiene Foucault, todo poder es de alguna manera físico, y por otro, el uso de la violencia no excluye necesariamente que se trate de una táctica calculada. Un tercer desplazamiento, que constituye una de las correcciones mayores al análisis de Historia de la locura, concierne a la noción de familia. Foucault modifica, en efecto, la cronología del nexo entre asilo y familia a partir del cual, en Historia de la locura, había descripto las figuras ambivalentes de Tuke y Pinel como médicos y, a la vez, padres. Ahora, en cambio, sostiene que es necesario situar este nexo mucho más tarde en el curso del siglo XIX (2003: 14-17; 29-34). El surgimiento de las prácticas psiquiátricas ya no se explica, entonces, ni por la influencia del poder estatal ni por la reproducción del modelo familiar, sino por la constitución de una forma específica de poder, ni estatal ni familiar: el poder disciplinario, cuyos mecanismos serán descriptos, sobre todo, en Vigilar y castigar.

Retorno a Kant

En 1959, año en que muere su padre, Foucault se hace cargo de la dirección del Instituto Francés de Hamburgo, en Alemania, donde prepara su tesis secundaria de doctorado en dos volúmenes. El segundo, que incluye la traducción al francés del texto de Kant Antropología desde el punto de vista pragmático (1798), fue publicado en 1964; el primero apareció mucho más tarde, recién en 2008. En este primer volumen, una extensa introducción al texto de Kant y traducida al español como Una lectura de Kant, Foucault se ocupa del lugar y el significado de la antropología en el pensamiento kantiano y contemporáneo. Retoma, de este modo, los análisis que conocemos ahora con la publicación de La cuestión antropológica.

En esta introducción, la primera parte se ocupa del largo proceso de formación del texto kantiano. Luego, Foucault estudia la relación de la Antropología kantiana con las obras del filósofo pertenecientes al llamado período precrítico (anteriores a 1781, año en que aparece la Crítica de la razón pura) y con sus últimos trabajos, en los que busca desarrollar su filosofía trascendental. A continuación, Foucault se ocupa de las relaciones de la Antropología con las obras del período crítico, que se encuadra cronológicamente entre los dos períodos anteriores, el precrítico y el trascendental.

La estrategia argumentativa de Foucault consiste en mostrar, en primer lugar, las diferencias entre las posiciones de Kant en el período precrítico y en el período trascendental a propósito de la idea de antropología. Naturaleza y mundo pueden definir estas diferencias en términos generales. En el período precrítico, el conocimiento del hombre aparece ligado al conocimiento de la naturaleza y, en especial, de la geografía; en el período trascendental, en cambio, al conocimiento del mundo propiamente humano. El hombre, que en el período precrítico era abordado desde la perspectiva de la naturaleza, en la filosofía trascendental es

considerado desde el punto de vista del espíritu y de su poder sobre el cuerpo. Si el hombre es el juego de la naturaleza, este juego se vuelve, finalmente, el juego que él juega. Y por lo tanto, un juego ya no solo natural, sino artificial y libre (Foucault, 2008a: 33; 69). Establecidas las diferencias entre el período precrítico y el trascendental respecto de la noción de antropología, Foucault pasa a ocuparse de la relación entre antropología y crítica, que ya dominaba, como vimos, las páginas dedicadas a Kant en La cuestión antropológica. Este retorno a Kant concluye con una reflexión acerca del "contrasentido" y de las "ilusiones" de la herencia kantiana (Foucault, 2008a: 76; 128), y, en la misma dirección de La cuestión antropológica, remitiéndose a Nietzsche, para anunciar la disolución de toda antropología o, como dirá más tarde, la muerte del hombre.

Si bien ambos escritos conducen hasta Nietzsche y sus proyecciones en el pensamiento contemporáneo, el recorrido a través de Kant, sin embargo, no se despliega exactamente en los mismos términos. En efecto, mientras que en La cuestión antropológica la argumentación se centraba en la relación entre crítica y antropología, en su tesis sobre Kant el panorama es más complejo, pues se suman los desarrollos de la filosofía trascendental, en la que trabajó Kant durante sus últimos años. A partir de las relaciones entre estos tres elementos (antropología, crítica y filosofía trascendental), Foucault sostiene que todo proyecto antropológico se apoya, en definitiva, en una confusión sostenida (2008a: 67; 116) y un persistente desequilibro entro lo originario que la antropología persigue descubrir en el hombre, el a priori de las críticas, y lo fundamental (la relación entre verdad y libertad) de la filosofía trascendental.

* * *

Más tarde, en Las palabras y las cosas, para referirse a esta figura confusa e inestable de toda antropología, Foucault hablará de "analítica de la finitud" (1986a: 323; 325). En efecto, la antropología, en definitiva, se propone pensar la finitud del hombre

(sus formas negativas, como la enfermedad y la muerte, pero también positivas, como lo que conoce y hace) a partir de la propia finitud del hombre, sin recurrir a Dios ni a ninguna otra forma de absoluto. El desafío y la tarea en los que, a partir de Kant, el pensamiento occidental se ha embarcado –esa nueva relación del hombre consigo mismo que se instaura hacia finales del siglo XVIII y a la que Foucault alude en los últimos capítulos de Historia de la locura– consisten, precisamente, en intentar encontrar en el propio hombre el fundamento del hombre. Pero, a diferencia de cuanto sucede en las ciencias naturales, en la analítica de la finitud no nos encontramos con la regularidad que define a la naturaleza; en su lugar, afloran la negatividad y los límites que caracterizan al hombre y que, según la expresión de Foucault, no dejan de "señalar con el dedo la ausencia de Dios" y "el vacío dejado por este infinito" (2008a: 75-76; 127).

Para Foucault, en definitiva, a partir de su lectura de la Antropología de Kant, la problemática del conocimiento del hombre deja de ser una cuestión fundamentalmente metodológica o epistemológica. Ya no se trata de las dificultades con las que se encuentra todo intento de aplicar los métodos y los conceptos de las ciencias naturales al hombre como objeto de estudio. Ahora, la tarea será aprehender las condiciones que hicieron posible dibujar esa figura, ni divina ni simplemente natural, que llamamos hombre. La cuestión ya no será, entonces, preguntarse acerca del origen del hombre (sobre su esencia, natural o histórica, alienada en la enfermedad o reconciliada por las vías del existencialismo), sino por el origen de esa pregunta, es decir, por la cuestión antropológica.

* * *

En el pensamiento de Foucault, sin embargo, la crítica de la antropología no implica un abandono de Kant. Al contrario. Para citar un ejemplo, su anteúltimo curso en el Collège de France comienza, precisamente, con una larga lección sobre la respuesta de Kant a la pregunta por el Iluminismo (Foucault, 2008b: 3-22;

17-40). Desde esta perspectiva, puede decirse que la lectura de Kant abre y cierra el pensamiento de Foucault. Lo abre, como acabamos de ver, al convertir la problemática de las ciencias humanas en un diagnóstico de la cultura contemporánea (de la filosofía, de la literatura y de los saberes de nuestra época) y lo cierra, como veremos, al permitirle elaborar a partir de Kant una interpretación de la Modernidad despojada de todo humanismo, es decir, sin presuponer ninguna definición de lo que el hombre es o debería ser.

No sorprende, por ello, que el artículo autobiográfico, escrito bajo el pseudónimo de Maurice Florence, comience diciendo: “Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant” (Foucault, 1994: v. IV, 631).

▪

[11] Estos tres últimos trabajos han sido reeditados en la compilación Dits et écrits (1994: v. I, 65-158).

[12] La respuesta de Foucault a Derrida fue incluida en la edición de 1972 de Historia de la locura, en el apéndice titulado “Mi cuerpo, este papel, este fuego”.

[13] Una nota de La arqueología del saber, publicada pocos años antes, nos adelantaba los motivos. Luego de sostener que su preocupación no había sido la de reconstruir lo que es la locura en sí misma, tal como podría ofrecerse a una experiencia primitiva, esta nota aclara: “Esto se ha escrito contra un tema explícito en Historia de la locura, y presente repetidas veces, de manera especial en el ‘Prefacio’” (Foucault, 1984a: 64; 66).

3. El lenguaje de la literatura y la arqueología de los saberes

En la década de 1960, no solo la locura, sino también el lenguaje se vuelve una cuestión dominante en el pensamiento foucaultiano. Por un lado, aparece una preocupación por el lenguaje de la literatura moderna, que no habla ni del sujeto ni del mundo, sino de sí mismo, del ser del lenguaje. Por otro, el lenguaje es abordado como discurso, es decir, como el conjunto de los enunciados que constituyen los saberes desde la época del Renacimiento hasta la Modernidad. Foucault se concibe, precisamente, como un arqueólogo del discurso de los saberes, y describe cuáles fueron las reglas históricas que hicieron posible decir lo que en efecto se dijo. Ocupándose del lenguaje de la literatura y de la arqueología de los saberes, Foucault nos conduce hacia un mismo lugar: aquel en el que el hombre y el sujeto moderno se pierden y se disuelven, "como un rostro de arena a la orilla del mar". Pero el arqueólogo no puede dejar de interrogarse por el estatuto de la filosofía en la época de la muerte del hombre.

El modo de utilizar el lenguaje en una cultura y en un momento dados está íntimamente ligado a todas las otras formas de pensamiento.

M. Foucault (1994: v. I, 543)

Según Foucault, el año 1945, cuando Sartre pronuncia su célebre conferencia "El existencialismo es un humanismo", puede ser tomado como el inicio de una época de efervescencia política empeñada en la reconstrucción del país y la sociedad. Luego de la

guerra de Argelia (1954-1962), en cambio, nos encontramos en Francia con un período de "sequía política" y de desinterés por parte de los intelectuales. En esos años hubo, sin embargo, una notable proliferación teórica: en el campo de la lingüística, con los discípulos de De Saussure; en el de la etnología y la antropología, en torno a la figura de Claude Lévi-Strauss; y en el campo del psicoanálisis, alrededor de Jacques Lacan. Más allá de las diferencias, todos ellos han sido considerados representantes de la corriente estructuralista, cuyo "umbral de notoriedad", también según nuestro autor, puede situarse en 1967 (Foucault, 1994: I, 582; 2013a: 77).

En los escritos foucaultianos de esta época encontramos algunas tesis (la primacía del sistema lingüístico o la desaparición del sujeto), estilos de análisis (descripciones sincrónicas) y vocabulario (código, estructura) que motivaron su encasillamiento dentro de la corriente estructuralista. De hecho, se ha considerado a Las palabras y las cosas como uno de los productos más notables y paradigmáticos del estructuralismo. En la reedición de El nacimiento de la clínica, Foucault se ocupó de aligerar el vocabulario marcadamente estructuralista que había utilizado antes. Pero, como veremos, estos trabajos no pueden definirse por la aplicación de un método estructural, previamente definido, a la historia de la medicina clínica o a la formación de las ciencias humanas. Foucault busca, más bien, definir su propia metodología de trabajo, que poco a poco tomará distancia de los procedimientos y del vocabulario estructuralistas.

Luego de cinco años en el exterior, entre 1955 y 1960, Foucault vuelve a instalarse en Francia. Se desempeña como profesor titular de Psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand, a unos trescientos cincuenta kilómetros al sur de París, y emprende numerosos proyectos editoriales. Algunos de ellos, como un libro sobre la historia de la histeria y otro acerca de la idea de decadencia, no llegaron a concretarse.

Dos líneas de trabajo caracterizan este período comprendido entre el regreso a Francia en 1960 y la partida hacia África en 1966 o, en términos bibliográficos, entre la aparición de Historia de la locura y la publicación de Las palabras y las cosas: el interés por la literatura

y la elaboración de la arqueología de los saberes. Ambas líneas aparecen fuertemente entrelazadas, pues, según se afirma en los párrafos finales de El nacimiento de la clínica, “las figuras del saber y las del lenguaje obedecen a una misma ley profunda” (1988a: 202; 259).

Locura y literatura

Junto con la noción de experiencia, el lenguaje es uno de los ejes narrativos de Historia de la locura. Hay un lenguaje de la locura y sobre la locura, y también una falta de lenguaje, un silencio de la locura. Según Foucault, en el lenguaje de la locura y en el de la literatura encontramos una estructura simétrica; tal como sucede con un síntoma histérico, ambos lenguajes son mensajes que contienen en sí mismos el código que permite descifrarlos (1994: v. I, 443; 2013a: 44). Por un lado, para poder determinar su sentido, es necesario reconocer los signos; pero, por otro, para poder identificarlos, se requiere conocer su sentido. De este modo, la semiología (la identificación de los signos) y la exégesis (la determinación de su sentido) en definitiva terminan superponiéndose.

Para nuestro autor, podemos hablar de literatura en el sentido moderno del término cuando ese lenguaje, en el que semiología y exégesis se superponen, deja de estar subordinado tanto a los objetos como al sujeto; cuando su función ya no consiste en nombrar las cosas del mundo exterior o en expresar las ideas o los sentimientos del mundo interior, sino en hablar de sí mismo, en remitir a sí mismo. La literatura moderna existe solo en la red de los libros ya escritos (1994: v. I, 279, 298; 1996: 173), es "el lugar en el que los libros son retomados y consumidos" (1994: v. I, 261). En las obras de Mallarmé, Michel Leiris, Maurice Blanchot, Antonin Artaud, Raymond Roussel o Jorge Luis Borges, entre otros, el lenguaje funciona precisamente de este modo. Un ejemplo paradigmático es "La Biblioteca de Babel", de Borges (Foucault, 1994: v. I, 260). Ella contiene todo lo que puede ser dicho, con sentido y sin él, con coherencia y sin ella, e incluso en lenguajes desconocidos o inexistentes; pero todo eso existe únicamente en el lenguaje, que, de algún modo, está por encima no solo de todo lo que ha sido dicho, sino también de lo que puede serlo. Esa biblioteca los incluye a ambos de manera soberana en la palabra del

último bibliotecario ante el abismo de la muerte.

En las obras de algunos de estos autores, como Nietzsche, Artaud y Roussel, Foucault ve, además, un retorno de la experiencia de la locura, luego del silencio clásico y de la colonización de su palabra por parte del saber médico. Roussel, el único autor al que Foucault dedicó en vida un libro entero (con título homónimo, en 1963),[14] somete al lenguaje a un juego incesante de desdoblamientos y combinaciones a través de los cuales se retoma siempre algo que ya ha sido dicho. La literatura existe, de este modo, en los intersticios de las obras; ella no es obra, sino, como la locura, ausencia de obra (Foucault, 1999c: 662; v. II, 302), y sus figuras –como el deseo en Sade, la fuerza en Nietzsche, la transgresión en Bataille o la atracción en Blanchot– dan cuenta de las contemporáneas muerte de Dios y desaparición del sujeto (Foucault, 1994: v. I, 525).

En el "Prefacio" de Las palabras y las cosas, Foucault comenta, a partir de Roussel, el texto de Borges "El idioma analítico de John Wilkins", y sostiene que lo que está en juego en la literatura moderna es la relación del lenguaje con el espacio (1986c: 9; 11). En la clasificación de los animales de la enciclopedia china citada por Borges, el lenguaje se convierte en el lugar de lo que no tiene otro lugar.[15] De este modo, la literatura moderna construye sobre todo heterotopías: no se trata, en realidad, de utopías, "porque habría que reservar este nombre a lo que no tiene verdaderamente ningún lugar", sino de "espacios completamente diferentes", de "contra-espacios" (Foucault, 2009b: 24-25).[16]

La mirada médica

Fueron necesarios cuatro o cinco mil años de medicina en Occidente para que surgiera la idea de buscar la causa de la enfermedad en la lesión de un cadáver.

M. Foucault (1994: v. II, 490)

Junto con la literatura, la arqueología de los discursos científicos ocupa los intereses de Foucault durante la primera mitad de la década de 1960. En 1963 se publica El nacimiento de la clínica, subtitulada Una arqueología de la mirada médica. Pero el término "arqueología" no se retoma en el resto del libro. Algo semejante sucedía en Historia de la locura, donde encontramos el término en el prefacio de la primera edición, en que Foucault habla de "la arqueología de un silencio", y solo unas pocas veces a lo largo del libro. Recién a partir de 1966, con Las palabras y las cosas, subtitulado Una arqueología de las ciencias humanas, "arqueología" se convierte en un término habitual en el vocabulario foucaultiano. Aunque con el tiempo Foucault haya reunido bajo el acápite de arqueológicas a estas tres obras, no se trata de la misma arqueología. En efecto, Las palabras y las cosas se mueve, según una expresión del propio Foucault, en una dimensión horizontal, es decir, siempre dentro del ámbito de los discursos. Historia de la locura y El nacimiento de la clínica, en cambio, transitan una dimensión vertical que atraviesa tanto lo discursivo como lo no discursivo (las instituciones, las relaciones sociales, las instancias administrativas, etc.). Por ello, en la arqueología de la clínica, esa verticalidad remite a una reorganización simultánea de las maneras, individuales y sociales, de percibir, de hablar y de comportarse respecto de la enfermedad.

Precisamente por este motivo, la expresión "mirada médica", que completa el subtítulo de esta obra de 1963, resulta poco afortunada

(1984a: 74; 75), pues puede remitir a la instancia unificadora de un sujeto, cuando lo que está verdaderamente en cuestión, en cambio, es la manera en que puede delinearse y constituirse un discurso científico en instancias dispersas y heterogéneas entre sí. La medicina clínica no es solo un conjunto de descripciones médicas, sino también una serie de prescripciones políticas, económicas y pedagógicas (1994: v. I, 713; 2013a: 244).

* * *

El nacimiento de la clínica aborda un breve período de la historia de la medicina, entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX, durante el cual tomó forma una medicina centrada en el individuo. De este modo, la medicina clínica vino a desafiar esa vieja afirmación de Aristóteles sobre la imposibilidad de un discurso científico acerca de lo individual (Foucault, 1988a: x; 15). Para ello, fue necesario que se estableciese una nueva relación entre la enfermedad, por un lado, y el espacio, el lenguaje y la muerte, por otro.

En el contexto de la oposición entre la denominada medicina de las especies, que consideraba las enfermedades como esencias morbosas que invadían el cuerpo de los individuos, y la medicina de las epidemias, que las concebía como fenómenos globales y grupales, en las dos últimas décadas del siglo XVIII se lleva a cabo una reformulación general de la espacialidad de las enfermedades. En un proceso que comienza poco antes de la Revolución y continúa con más fuerza a partir de ella, sobre todo con las ideas y los proyectos del filósofo y médico Pierre Cabanis, asistimos a una serie de cambios: la creación de la Sociedad Real de Medicina (1776), cuya finalidad era controlar las epidemias; la aparición, más tarde, de las escuelas de salud, fuera del ámbito de la universidad; la municipalización de los hospitales, confiados ahora a la dirección de un médico; la supresión de las corporaciones y la reglamentación de la enseñanza de la medicina y del ejercicio de la profesión. Foucault subraya que algunos aspectos de estas transformaciones resultaron decisivos para la formación de la medicina clínica. La

estatalización de la medicina reglamenta la profesión médica y su ejercicio; los hospitales adquieren nuevas funciones –se convierten en los lugares de formación de los futuros médicos mediante prácticas y experimentaciones (por ejemplo, pruebas químicas o disecciones anatómicas que contrastan con la educación libresca de las universidades)– y, en el orden de las prioridades, la tarea de curar cede su lugar a la preocupación por la salud.

En cuanto concierne a la relación de la enfermedad con el lenguaje, la medicina clínica pretendía, al menos en sus primeras formas, una correspondencia completa entre el ver y el decir. Solo así resultaba posible pasar de la casuística hospitalaria al establecimiento de constantes generales reconocibles y calculables. Para ello, fue necesario modificar el estatuto epistemológico del signo y del caso en el campo de la medicina. De acuerdo con el análisis de Foucault, la lógica de Condillac sirvió de modelo para esta nueva concepción del signo, y el cálculo de Laplace, para elaborar la nueva estructura probabilística del caso. Esta pretensión representa, sin embargo, solo un momento de transición en un proceso mucho más amplio, en el que la medicina clínica, organizada en un primer momento como una medicina de los síntomas, terminó orientándose, con la anatomía patológica, hacia una medicina de los órganos.

En el capítulo octavo de El nacimiento de la clínica, dedicado a Marie François Xavier Bichat y a su reformulación de la anatomopatología, se extraen algunas de las conclusiones filosóficas más relevantes de este trabajo. Con la anatomopatología, en efecto, se abre al lenguaje una nueva visibilidad: en los cadáveres disecados se lee ahora la temporalidad de la muerte. Las relaciones entre la vida, la enfermedad y la muerte se invierten: esta última se convierte en la condición de posibilidad de la enfermedad y del conocimiento de la vida. Por un lado, no morimos porque nos enfermamos, sino que nos enfermamos porque podemos morir, porque la vida está expuesta a la muerte. Por otro lado, en los cadáveres disecados, ese tiempo de la muerte revela la verdad de la vida. Por ello –sostiene Foucault–, el vitalismo frecuentemente atribuido a Bichat reposa, en el fondo, sobre la condición mortal (1988a: 148; 196).

En la descripción de Foucault, la formación de la medicina clínica

ha recorrido un camino que comienza con la medicina de las especies, pasa por la medicina de las epidemias y llega a la anatomopatología. El último paso para la reorganización de la mirada médica será la denominada "medicina de las fiebres", que permitirá, con el desarrollo de la fisiología, establecer un nexo entre la anatomía patológica y el análisis de los síntomas.

* * *

El nacimiento de la clínica, cuyas líneas generales hemos esbozado, permite diversas lecturas: puede ser considerado un capítulo en la historia de la medicina moderna, un ensayo de método en el campo de la historia de las ideas o un libro político (Foucault, 1994: v. II, 524). También, una investigación acerca del significado filosófico de la medicina y de su importancia en la constitución de las ciencias humanas. En efecto, Foucault sostiene que, "más que ninguna otra" ciencia del hombre, la medicina "está cerca de la disposición antropológica que las sostiene a todas" (1988a: 201; 258) porque muestra en su propio ámbito que, para que el hombre pueda ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, fue necesario remitir la finitud de la vida a la finitud de la muerte. En la temporalidad de los cadáveres disecados, el hombre descubre la verdad acerca de la temporalidad de la vida. La finitud de la vida ya no aparece, entonces, en relación con lo infinito, sino con su propio límite. Por ello, no es la salvación lo que está en juego, sino, estrictamente hablando, la salud. De este modo, la medicina no hace más que anunciarle al hombre ese límite extremo y en definitiva inevitable: su muerte. Pero en esta negatividad de la muerte, ella ha encontrado, sin embargo, la posibilidad de una transitoria conjura.

En este punto cabe abrir un breve paréntesis para señalar que unos diez años más tarde, en 1974, Foucault vuelve sobre la historia de la medicina en una serie de conferencias que dicta en Río de Janeiro. En la segunda, titulada "El nacimiento de la medicina social", utiliza por primera vez el término "biopolítica" para referirse, en el contexto de la historia política moderna, al momento

en que el Estado se hace cargo del gobierno de la vida biológica de la población. Buscar retrospectivamente los análisis biopolíticos de Foucault en El nacimiento de la clínica es, sin duda, tentador. De hecho, en esta conferencia la reorganización de la medicina en Francia hacia finales del siglo XVIII aparece como una de las etapas en el camino que condujo hacia la biopolítica, entre la medicina de Estado, en Alemania, y la medicina del trabajo, en Inglaterra. Más allá de los puntos de contacto que ciertamente se pueden establecer entre los análisis de El nacimiento de la clínica y los posteriores desarrollos biopolíticos, es necesario tener en cuenta que, en la obra de 1963, la cuestión de la medicina es abordada, sobre todo, en relación con esa analítica de la finitud que Foucault ya había esbozado en sus escritos sobre Kant y profundizará luego en Las palabras y las cosas, mientras que, como veremos en el próximo capítulo, los análisis biopolíticos se situarán en una perspectiva diferente, y el lugar de la analítica de la finitud será ocupado por el concepto de población.

Una arqueología de los saberes

El subtítulo de Las palabras y las cosas no es la arqueología, sino una arqueología de las ciencias humanas.

M. Foucault (1994: v. III, 29)

Las palabras y las cosas se publicó en abril de 1966, con una tirada de 3500 ejemplares. En junio fue necesario reimprimir otros 5000, 3000 más en julio, y una cantidad similar en septiembre… (Eribon, 1989: 183). Ni el título ni el subtítulo pensados originariamente por Foucault se conservaron en la edición en francés y luego en español. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas habría podido llamarse El orden de las cosas. Una arqueología del estructuralismo. Retomando una caracterización del propio Foucault, si en Historia de la locura y El nacimiento de la clínica la descripción arqueológica se desarrolla en una dimensión vertical que engloba lo discursivo y lo no discursivo, en Las palabras y las cosas esta descripción es horizontal, en la medida en que se circunscribe al ámbito de los discursos. Para hablar, precisamente, de esa disposición horizontal que rige los discursos de cada época, Foucault se sirve del término "episteme".

En todas las culturas, sostiene, existe una "experiencia desnuda" del orden (Foucault, 1986c: 13; 14). En la clasificación de la enciclopedia china de Borges, en la que se sitúa el lugar de nacimiento de Las palabras y las cosas, hay, por ejemplo, una experiencia del orden que no es la nuestra y que por ello nos resulta imposible de pensar. Esta imposibilidad, sin embargo, no concierne ni al lenguaje ni a los contenidos empíricos, pues a cada una de las categorías que componen la clasificación podemos de hecho atribuirle un contenido preciso. Lo que nos resulta imposible de pensar es el espacio común que volvería coherente situarlas una al lado de la otra, y ordenarlas alfabéticamente.

La episteme, la experiencia desnuda del orden o, según otra expresión utilizada también por Foucault, los "códigos fundamentales de una cultura" (1986c: 11; 13) ocupan un lugar intermedio entre las palabras y las cosas; entre, por un lado, el modo en que hablamos de ellas y las pensamos y, por otro, la manera en que las percibimos y están dispuestas entre sí. Precisamente hacia esa región intermedia se dirige la arqueología, para encontrar allí su a priori histórico, las condiciones de posibilidad de los saberes de una determinada época.

La arqueología de la razón occidental nos muestra, según Foucault, dos grandes discontinuidades: la que a mediados del siglo XVII separa el Renacimiento de la Época Clásica y la que, a comienzos del XIX, señala el umbral de "nuestra Modernidad" (1986c: 13; 15). En Las palabras y las cosas, para cada una de las épocas –cuya periodización coincide con la de Historia de la locura–, Foucault describe una tríada de saberes. Así, para la Época Clásica se ocupa de la gramática general, el análisis de las riquezas y la historia natural, y para la Modernidad, de la filología, la economía política y la biología. Junto con la descripción de estos saberes, Foucault aborda también la configuración filosófica que les es contemporánea y, finalmente, en el espacio delimitado por los saberes de la Modernidad y su correlativa figura filosófica, el lugar que ocupan las ciencias humanas.

* * *

En la historia de las ciencias o de las ideas, los saberes que Foucault toma en consideración no han tenido el privilegio de servir como modelos de cientificidad, la función que le fue reservada, por ejemplo, a la física moderna. Esta revalorización de "dominios relativamente olvidados", cuyas formas de conocimiento son "menos deductivas y mucho más dependientes de los procesos externos", retoma el pensamiento de Georges Canguilhem (Foucault, 1994: v. III, 434). De este autor, que había sido su director de tesis principal de doctorado, retoma también la idea de

discontinuidad, para abordar la relación que se puede establecer entre los saberes; por ejemplo, entre la gramática general y la filología o entre la historia natural y la biología. Esta relación no implica ninguna forma de superación, en la que se perfecciona el conocimiento eliminando el error y acercándose a la verdad, sino cortes y rupturas. La filología no es una forma de la gramática general más elaborada, ni la biología una versión mejorada de la historia natural. En realidad, ellas responden a epistemes diferentes. Además de tomar como referencia saberes históricamente menos paradigmáticos e introducir la discontinuidad, otro de los aspectos característicos de la descripción arqueológica reside en que las posiciones o teorías que en una misma época aparecen como opuestas (por ejemplo, mecanicismo y vitalismo en el siglo XVIII o Ricardo y Marx en el XIX) han sido posibles, de hecho, a partir de las mismas condiciones epistémicas.

De este modo, a través de la descripción arqueológica, Foucault invierte una determinada imagen histórica de la racionalidad, característica de gran parte de la historiografía moderna. Allí donde se solía afirmar el progreso continuo de la razón, se introducen cortes y rupturas; y, viceversa, donde se solía ver el trabajo de la contradicción, se pone de manifiesto, respecto de sus condiciones históricas, una misma disposición epistémica.

* * *

Algunos años antes de Las palabras y las cosas, en 1962, el filósofo e historiador de las ciencias estadounidense Thomas Kuhn había publicado una obra que marcó un hito en el campo de la epistemología, La estructura de las revoluciones científicas. Allí, Kuhn introducía la noción de paradigma y también la idea de discontinuidad en el desarrollo histórico del conocimiento científico. Foucault afirma haber leído ese libro apenas un año después de su publicación, entre 1963 y 1964, una vez concluida la redacción de Las palabras y las cosas (Foucault, 1994: v. II, 239-240); por ello nunca lo cita en ese trabajo. En todo caso, más

allá de la idea de discontinuidad que comparten ambas nociones, [17] entre la de episteme y la de paradigma existen diferencias de peso. La episteme no describe, como el paradigma, la ciencia normal. Kuhn explica cómo y por qué cambian los paradigmas; para ello se sirve, como apunta el título de su trabajo, del concepto de revolución. En el caso de Foucault, esta cuestión es diferida en el tiempo, desplazada hacia adelante, o remitida al registro del lenguaje, a un lugar que no es el de los discursos científicos, sino el del ser mismo del lenguaje. Foucault, en efecto, solo se ocupa de describir cómo funciona cada episteme, de "recorrer los acontecimientos según su disposición manifiesta" (1986c: 230; 231), pero no nos dice cómo se pasa de una a otra o por qué hay diferentes epistemes. Y cuando afronte finalmente esta problemática, como veremos, la noción de episteme ya no ocupará el lugar que tiene en Las palabras y las cosas.

* * *

En cada época, entonces, nos encontramos con esa experiencia desnuda del orden que rige la disposición de las palabras y de las cosas. Para la episteme del Renacimiento, esta experiencia es la de la semejanza, con sus diferentes figuras: la conveniencia, la semejanza ligada a la proximidad en el espacio; la emulación, la semejanza a distancia; la analogía, la semejanza entre las relaciones; y la simpatía, el juego de lo semejante independiente de la espacialidad y de las proporciones. Así, por ejemplo, en razón de la similitud entre sus formas, la nuez es considerada buena para el cerebro. Pero también el lenguaje de las cosas, las marcas o signaturas que nos revelan sus semejanzas, sigue el juego de lo semejante. Las líneas de la mano, por ejemplo, mantienen una proporción con los acontecimientos de la vida y, por ello, pueden revelarnos el destino. Ahora bien: esto es posible porque entre el cuerpo y el firmamento existe una estrecha simpatía. En la episteme renacentista, en las obras de Ulisse Aldrovandi, Paracelso o Tommaso Campanella, nos encontramos finalmente con dos universos de semejanzas, el de las cosas y el de las signaturas. Se

llamaba divinatio al descubrimiento de la semejanza entre las primeras; y eruditio, entre las segundas.

Así como en Historia de la locura la libre circulación de los locos, cuyas naves recorrían los ríos de Europa, se interrumpe por la introducción de la práctica del encierro, en Las palabras y las cosas el libre juego de la semejanza que caracteriza a la episteme renacentista se detiene ante la necesidad de ordenar nuestras representaciones. Ironía foucaultiana. En Historia de la locura, Descartes marcaba el umbral de aparición de la sinrazón con sus Meditaciones metafísicas; en Las palabras y las cosas, una historia de la razón, El Quijote –"la primera de las obras modernas" (Foucault, 1986c: 62; 65)– señala el momento en que la cultura del Renacimiento llega a su límite. Don Quijote representa la cultura renacentista, pero en negativo. Él "no es el hombre de la extravagancia, sino, más bien, el peregrino meticuloso que se detiene en todas las marcas de la semejanza" (Foucault, 1986c: 60; 63) para demostrar que los signos, sus libros de caballería, dicen la verdad.

Durante la primera mitad del siglo XVII, el lenguaje rompe su parentesco con las cosas y las similitudes se convierten, entonces, en la ocasión y la fuente del error. Para el pensamiento clásico –sostiene Foucault–, la semejanza deja de ser "la experiencia fundamental y la forma primera del saber" (1986c: 66; 69) y se convierte en una mezcla confusa de verdades y falsedades que es necesario analizar determinando identidades y estableciendo diferencias. Surge así la idea de "una ciencia universal de la medida y del orden", una mathesis universalis, que ocupa el lugar de la divinatio y de la eruditio (1986c: 70; 73). En el nivel de la episteme, sin embargo, existe un desequilibro entre las dos operaciones que definen los procedimientos de esta ciencia general del orden, entre el medir (la comparación de las cantidades respecto de un patrón exterior) y el ordenar (la comparación según el grado de simplicidad y complejidad, sin referencia a un patrón exterior). En efecto, medir es una forma de ordenar, pero lo inverso no es cierto. Por ello, Foucault sostiene que lo que define la disposición fundamental del saber en la Época Clásica no es la posibilidad de medir, aplicando la matemática a la naturaleza, sino la capacidad de ordenar. La Época Clásica es la época del orden.

Para Foucault, el desplazamiento de la semejanza y la instauración del orden han sido posibles porque el lenguaje ha cambiado de estatuto. En el Renacimiento, en definitiva, las palabras y las cosas compartían una misma naturaleza, la de la semejanza, y por ello se comunicaban entre sí. En la Época Clásica, los signos ya no son las marcas de las cosas, sino las representaciones del pensamiento. En este contexto, Foucault habla de discurso, en relación con la Época Clásica, para referirse a esa posibilidad que tiene el lenguaje de representar articuladamente, en su sucesión, la simultaneidad del pensamiento. Toda la tarea de la Época Clásica se resume, en definitiva, en el ideal de construir, mediante el discurso, el cuadro ordenado de las representaciones.

Ahora bien, para constituir una ciencia general del orden, una mathesis universalis, no es suficiente con que el signo sea la representación sucesiva de la simultaneidad del pensamiento. Los signos deben representar también su propia representatividad, indicándonos de algún modo a qué representación están ligados. Se comprende entonces por qué, para la Época Clásica, el paradigma del signo no son propiamente las palabras o las marcas, sino las pinturas y los dibujos, como los que imaginaba el filósofo inglés John Locke en su proyectado diccionario, para que ocupen el lugar de las palabras que representan cosas. El dibujo de una casa nos representa la casa y, al mismo tiempo, nos dice que la representa. El poder del discurso clásico radica, entonces, en esta capacidad que tiene la representación de representarse a sí misma. En este mundo de la representación duplicada, las palabras y las cosas encuentran otro modo de comunicarse entre sí.

Analizando las representaciones, descomponiendo en simples las más complejas y determinando sus relaciones, la gramática general busca establecer un cuadro de las formas verbales en relación con la simultaneidad del pensamiento. La historia natural, por su parte, dispone el cuadro ordenado de los seres vivos de acuerdo con la forma de sus elementos, su cantidad, la manera en que se distribuyen y sus dimensiones relativas. Y el análisis de las riquezas concibe la moneda como un instrumento representativo para ordenar, precisamente, las riquezas. Por ello, Foucault afirma, recapitulando, que

la vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de construir “cuadros” […]; en la Época Clásica, el discurso es esta necesidad translúcida a través de la cual pasan la representación y los seres (1986c: 322; 324).

Las ciencias humanas y la muerte del hombre

La única cosa que sabemos con certeza, por el momento, es que jamás, en la cultura, el ser del hombre y el ser del lenguaje han podido coexistir y articularse entre sí. Su incompatibilidad ha sido uno de los trazos fundamentales de nuestro pensamiento.

M. Foucault (1986c: 351)

Hacia finales del siglo XVIII –sostiene Foucault–, la transparencia de estos cuadros ordenados comienza a opacarse. Aparecen entonces el lenguaje, la vida y el trabajo (1994: v. I, 501), estrechamente vinculados a un nuevo modo de ser de la historia, que deja de ser solo la memoria de lo sucedido y se convierte en el modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia. Así, por ejemplo, la teoría de la flexión invierte las relaciones entre la raíz y las desinencias de las palabras. Para los gramáticos clásicos, las raíces permanecían idénticas y las desinencias variaban; pero la comparación gramatical entre las lenguas muestra más bien lo contrario: las raíces cambiaron de una lengua a otra y las formas desinenciales permanecieron relativamente estables. Irrumpe así un mecanismo temporal constituido por las relaciones entre los componentes desinenciales que carecen de funciones representativas. En el ámbito de la teoría económica, la moneda pierde también ese valor representativo que se le atribuía en el marco del análisis de las riquezas. Para determinar el valor de las cosas, ya no basta con establecer una relación de representatividad entre las mercancías que pueden intercambiarse, también es necesario considerar el tiempo del trabajo que requiere producirlas. Y en el ámbito de los seres vivientes, la historicidad hará su irrupción no solo alterando el cuadro clásico jerárquicamente ordenado de los seres vivos, sino volviéndolo imposible. En efecto, la anatomía comparada se encuentra con que, respecto de las funciones vitales, no hay una graduación progresiva de los seres

vivos. Ellos se agrupan en núcleos de coherencia perfectamente distintos que dependen de la temporalidad de su organización. De este modo, aparecen esas "nuevas empiricidades" (1986c: 262; 265) del lenguaje, la vida y el trabajo, que no existían en la Época Clásica, pues su modo de ser no tenía lugar en la episteme de los siglos XVII y XVIII. Y, con ellas, surgen entonces la filología, la biología y la economía política.

Contemporáneamente, del lado de la filosofía, en el lugar de una metafísica del infinito, nos encontramos con la analítica de la finitud. No se trata de que la Modernidad haya inventado ni descubierto la finitud o la contingencia, sino que ha cambiado, y radicalmente, la manera de concebirla. En la Época Clásica, la finitud se manifestaba bajo la forma de la limitación de lo infinito; en la Modernidad, en cambio, aparece a partir de la relación consigo misma. Por ello, respecto de la concepción del sujeto y la conciencia, Foucault insiste en la distancia que separa la filosofía de Kant de la de Descartes (Foucault, 1986c: 333 y ss.; 337 y ss.). Para asegurar el nexo entre las representaciones y lo representado, Dios hacía su inevitable aparición en la interioridad indubitable de la mente cartesiana. La filosofía clásica de la representación y la metafísica del infinito son, en este sentido, correlativas. En Kant, en cambio, la finitud de la conciencia no busca la garantía de sus representaciones en la figura divina de lo infinito, sino en sí misma. En Kant, la conciencia o el sujeto cumplen una función constituyente –trascendental, según el vocabulario kantiano– respecto de sus propias representaciones. De este modo, Foucault vuelve sobre los temas abordados en su tesis secundaria de doctorado acerca de la Antropología de Kant y, antes, en La cuestión antropológica.

Junto con los saberes empíricos modernos (la biología, la economía política y la filología) y la analítica de la finitud, las ciencias formales y exactas constituyen ese espacio de los saberes modernos que Foucault ejemplifica con la figura de un triedro. Una de sus dimensiones es ocupada por las ciencias empíricas; otra, por la matemática y las ciencias exactas; y la tercera, por la analítica filosófica de la finitud. En la intersección de las ciencias empíricas con las exactas, encontramos la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos de la vida, el trabajo y el

lenguaje; en la intersección entre la matemática y la filosofía, todos los intentos de los formalismos modernos; y, finalmente, en la intersección entre las ciencias empíricas y la filosofía, las ciencias humanas.

Por un lado, las ciencias empíricas han suministrado a las ciencias humanas sus modelos constitutivos: la biología, con los conceptos de función y norma; la economía política, con los de conflicto y regla, y la filología, con los de significación y sistema. Por otro, la analítica de la finitud ha preparado el lugar donde las ciencias humanas pueden ir a buscar el fundamento finito de la finitud de las empiricidades de la vida, el trabajo y el lenguaje: la subjetividad. Pero, al proyectar los contenidos empíricos en el campo de la conciencia, las ciencias humanas terminaron repitiendo en sí mismas la inestabilidad de la propia analítica de la finitud. [18] De este modo, mientras que la categoría de significación muestra cómo el lenguaje, ese objeto que la filología estudia de manera objetiva y empírica, puede ofrecerse a la conciencia, con la categoría de sistema, en cambio, la significación aparece como una realidad secundaria y derivada. La categoría de conflicto, por su parte, muestra cómo las necesidades y los deseos pueden ser representados en la conciencia de los individuos; pero la de regla, cómo ellos se inscriben, finalmente, en un juego del que los individuos que los experimentan no son conscientes. La categoría de función sirve para representarse la vida desde el punto de vista de la conciencia; y la de norma, en cambio, para mostrar lo que se le escapa a la conciencia.

Por ello, sostiene Foucault,

lo que explica la dificultad de las “ciencias humanas”, su precariedad, su incertidumbre como ciencias, su peligrosa familiaridad con la filosofía, su apoyo mal definido en los otros dominios del saber, su carácter siempre segundo y derivado, pero su pretensión de universalidad, no es, como se dice frecuentemente, la extrema densidad de su objeto, ni el estatuto metafísico y la imborrable trascendencia de este objeto hombre del que ellas hablan, sino, más bien, la complejidad de la configuración epistemológica en la que ellas se encuentran situadas, su relación

constante con las tres dimensiones que les dan su espacio (1986c: 359; 361).

Si Kant se ufanaba de haber despertado al pensamiento occidental del sueño dogmático de la Época Clásica, para Foucault no ha sido un despertar, sino el comienzo de otro sueño, en este caso, antropológico (Foucault, 1986c: 351; 353).

* * *

Ahora bien, con la aparición del psicoanálisis y la etnología se modifica ese espacio en el que las ciencias humanas habían encontrado su lugar. Las figuras psicoanalíticas de la Muerte, el Deseo y la Ley-lenguaje (retomamos las mayúsculas utilizadas por Foucault) cuestionarán la configuración propia de la analítica de la finitud o, en otros términos, esa función, al mismo tiempo constitutiva y oscilante, del sujeto y la conciencia. Las ciencias humanas ya se habían encontrado con la dimensión de lo inconsciente, pero sin dejar de permanecer en el espacio de lo representable para la conciencia (las normas se expresaban en las funciones, los conflictos estaban cargados de reglas y eran las significaciones las que constituían un sistema). En las figuras de la Muerte, el Deseo y la Ley-lenguaje se muestra, en cambio, el hecho desnudo de que hay sistema, regla y norma (Foucault, 1986c: 386; 386). La Muerte, el Deseo y la Ley se ubican, por ello, en los confines de la representación, del lado de un inconsciente cuya realidad no requiere la conciencia. La etnología, por su parte, amenaza aquella otra dimensión del triedro moderno de los saberes en el que las ciencias humanas habían encontrado apoyo, el de la historicidad de las empiricidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. Ella nos muestra cómo están organizados sincrónicamente –en su simultaneidad y no en su devenir– los modos del intercambio o las relaciones de parentesco (1986c: 389; 389). Pero, avanzando hacia una dimensión todavía más fundamental, la etnología nos muestra

las formas que puede tomar el devenir histórico de una cultura, a partir de la descripción sincrónica de sus estructuras. En definitiva, el psicoanálisis y la etnología desarticulan ese espacio en el que había sido dibujada la figura del hombre y se convierten, por ello, en contraciencias humanas.

La cuestión del lenguaje reaparece, entonces, con una fuerza que embiste todo el campo del conocimiento del hombre. Por un lado, con la idea de una lingüística que les dé al psicoanálisis y a la etnología un modelo formal. Por otro, porque, con este modelo, a las propias ciencias humanas se les ofrece la posibilidad de formalizar sus contenidos a partir de ellos mismos, sin necesidad de llevar a cabo una cuantificación matemática o estadística de sus resultados. Y la cuestión del lenguaje reaparece también, como hemos señalado al comienzo de este capítulo, en la literatura moderna. Con Roussel, con Artaud, con Blanchot, con Bataille, entre otros, para quienes ya no importa quién habla, sino la Palabra en sí (Foucault, 1986c: 394; 394).

Del psicoanálisis a la etnología, de la lingüística a la literatura, se nos anuncia, entonces, que el hombre está por desaparecer, que su figura ha sido solo un intersticio entre el discurso clásico y el retorno del lenguaje:

Alivio y profundo apaciguamiento, el de pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto este encuentre una forma nueva (Foucault, 1986c: 15; 17).

* * *

La problemática de las ciencias humanas no surge, entonces, como en los primeros escritos publicados por Foucault, de la exigencia de seguir el modelo de las ciencias de la naturaleza y de las formas alienantes de las contradicciones históricas, sino de la disposición

epistémica en la que ellas se inscriben. Pero en sus mutaciones, produciendo finalmente alivio y apaciguamiento, la figura del hombre está amenazada por una pronta desaparición. Como veremos, Foucault retomará la cuestión de las ciencias humanas en varias ocasiones, si bien en otros términos. En Vigilar y castigar, ellas ya no serán el producto de la episteme, sino el correlato de las sociedades disciplinarias. Y poco más tarde, en sus cursos sobre la biopolítica, el hombre moderno será identificado, finalmente, con la figura de la población.

La tarea de la filosofía y la época del archivo integral

El discurso filosófico, publicado recién en 2023, reproduce un extenso manuscrito redactado mayormente en el verano boreal de 1966, apenas aparecido Las palabras y las cosas. Por esta misma época, en su Diario intelectual (una treintena de cuadernos todavía inéditos, pero algunas de cuyas páginas han sido publicadas conjuntamente con el manuscrito de El discurso filosófico) Foucault escribe: "lo que toma el lugar del hombre y de la representación es el discurso" (2023: 253), la filosofía es "el discurso de los discursos" (2023: 254). Los quince capítulos que componen este manuscrito se proponen, precisamente, explorar el nexo entre la muerte del hombre, anunciada en las páginas finales de Las palabras y las cosas, y la discursividad de la filosofía, el discurso de los discursos.

Con este propósito, Foucault se ocupa, en primer lugar, de describir la especificidad y las funciones del discurso filosófico, comparándolo con otros discursos (científico, literario, cotidiano u ordinario, religioso). En segundo lugar, analiza las formas históricas que ha tomado el discurso filosófico a partir del siglo XVII. Aborda, luego, sus mutaciones a partir de Nietzsche. Y, finalmente, describe el régimen discursivo en la época de la muerte del hombre como el del archivo integral.

En definitiva, si Las palabras y las cosas es una arqueología de las ciencias humanas, El discurso filosófico es una arqueología de la filosofía, de sus modalidades discursivas y sus mutaciones. Pues, para nuestro autor, las configuraciones de la filosofía

no están arraigadas en la esencia de la filosofía en general, ni en el destino que su origen le ha prescrito; pero tampoco pueden identificarse con la arquitectura interna de los diversos sistemas. El discurso filosófico tiene una consistencia propia, a la vez como fenómeno histórico con un punto de irrupción determinado en el

tiempo, y como red que atraviesa soberanamente los diversos conjuntos de proposiciones construidos por los filósofos (Foucault, 2023: 109 [170]).

* * *

El discurso filosófico anticipa, sin dudas, los desarrollos de La arqueología de saber (1969) y también de El orden del discurso (1971). Y, por ello, se ubica no solo temporal sino conceptualmente entre una arqueología centrada en la noción de episteme, como la elaborada en la obra de 1966, Las palabras y las cosas, y una arqueología articulada en torno a las nociones de discurso y de archivo, como la expuesta en su obra de 1969, de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

El eje de este trabajo es la noción de "épocas del discurso", que, para expresarlo de algún modo, se encuentra a mitad de camino entre la noción de episteme y la de formaciones discursivas. Retiene, de la primera, la idea de configuraciones epocales y anticipa, de la segunda, la de régimen discursivo, es decir, ese conjunto de regularidades al que están sometidos los enunciados:

tipos de relaciones entre el sujeto hablante y lo que dice, formas de validez posible para un enunciado cuando se desprende del acto de habla que le dio origen; posibilidades de repetición, prolongación, reactivación; sistemas de correlaciones entre grupos de enunciados formulados por sujetos diferentes en momentos diferentes (Foucault, 2023: 218 [358-359]).

* * *

Desde sus orígenes, sostiene Foucault, la tarea de la filosofía ha sido

diagnosticar: por un lado, interpretar el sentido de los signos y, por otro, curar, proponer un remedio. La palabra filosófica surgió, por ello, emparentada con la del profeta y la del médico. Pero, si bien esta tarea le es asignada desde sus orígenes, en la época de la muerte del hombre, el filósofo debe diagnosticar "sin escuchar una palabra más profunda, sin perseguir un mal invisible" (Foucault, 2023: 16 [7]). Su tarea se ha vuelto la de decir, "dulcemente", "lo que hay" (ce qu'il y a), el ahora, el hoy (Foucault, 2023: 17 [9]).

Ahora bien, para determinar qué es este ahora, este hoy o, también, esa actualidad de la que la filosofía es diagnóstico, Foucault compara el discurso filosófico con otros discursos, tomando como referencia aquellos componentes del lenguaje que los lingüistas denominan deícticos y, más ampliamente, contexto,[19] es decir, los elementos del discurso cuyo sentido depende de la situación en que tiene lugar el acto de enunciación. Así, por ejemplo, "yo", "aquí", "ahora". De hecho, Foucault llama actualidad o el ahora del discurso, precisamente, a la tríada que conforman estos tres elementos: yo, aquí, en el presente.

Así, argumenta, el valor de verdad del discurso científico depende de que pueda circular de manera universal, sin permanecer hilvanado a un determinado ahora, esto es, a un quien, a un donde o a un cuando. También el discurso literario en cuanto ficción, para ser precisamente ficción, debe liberarse del ahora de la enunciación. La ficción del discurso literario consiste, en efecto, en construir su quien, su donde, su cuando. Mientras la ciencia y la literatura, a su manera, eluden entonces el ahora de la enunciación, la filosofía "lo reconoce, le hace lugar, no deja de designarlo" (Foucault, 2023: 58 [74]). A diferencia de la ciencia, la filosofía es, por ello, justificación del modo en que puede ser un discurso verdadero, aun permaneciendo vinculada a un ahora. Y, por ello, busca articular una teoría del sujeto con una teoría de la verdad. La tensión entre sujeto y verdad es, precisamente, el espacio en el que se despliega la filosofía como justificación del ahora. Y a diferencia de la literatura, la filosofía es interpretación de su ahora, mediante la búsqueda de un fundamento o de un sentido originario.

La especificidad de su relación con el ahora, para Foucault, emparenta estrechamente la filosofía con el discurso cotidiano u

ordinario, en la medida en que en ambos el sentido no está disociado del ahora a partir del cual se lo profiere. Hay, por ello, un isomorfismo entre filosofía y discurso ordinario en cuanto concierne a la relación con el contexto extralingüístico del discurso. Y, sin embargo, ambos discursos no se identifican. En este caso, a diferencia del discurso cotidiano, la tarea de la filosofía consiste en transformar en discurso ese ahora, para que no permanezca simplemente implícito. En este mismo movimiento, la filosofía se vuelve crítica de ese ahora bajo la forma de la toma de conciencia, del sacar a la luz lo que era inconsciente.

Por último, la relación con su ahora también diferencia a la filosofía del discurso religioso. Nos encontramos aquí con una posición foucaultiana sin dudas desafiante. Desde su punto de vista, la filosofía nunca ha estado tan cerca del discurso religioso como a partir de Descartes (Foucault, 2023: 92 [137]). Tanto el discurso filosófico como el religioso, en efecto, buscan vincular una verdad sin tiempo ni lugar con ese ahora y ese aquí en el que efectivamente es enunciada. Y, sin embargo, la exégesis religiosa y esa función de la filosofía que Foucault denomina comentario llevan a cabo esta vinculación de manera inversa. Mientras para el discurso religioso, la exégesis, se trata de analizar las figuras a través de las cuales la verdad se manifiesta, el discurso filosófico busca mostrar los modos en que el ahora permite acceder a la verdad.

A través de la comparación con los discursos científico, literario, cotidiano y religioso, Foucault recorta la tarea propiamente filosófica a partir del siglo XVII; se trata de diagnosticar el ahora: justificarlo, interpretarlo, criticarlo y comentarlo. Estas funciones establecen, por ello, las necesidades del discurso filosófico, que, como ya señalamos, no provienen de ninguna esencia ni de ningún origen, sino que son un fenómeno histórico, con sus puntos de emergencia y sus mutaciones.

* * *

En los últimos capítulos de El discurso filosófico, tomando como referencia la obra de Nietzsche, Foucault se ocupa de las características generales de la filosofía posnietzscheana en el plano de la disposición del discurso. Para el discurso filosófico, una época se inaugura a partir del siglo XVII y llega hasta el siglo XIX, englobando lo que en Las palabras y las cosas constituían las epistemes clásica y moderna, "de Descartes a Husserl". Después de Nietzsche, solapándose en parte con la anterior, comienza otra época. Nos encontramos ante una nueva mutación, en la que se reformulan las relaciones del discurso de la filosofía con los otros discursos. No se trata, sin embargo, de que Nietzsche haya llevado a cabo él mismo esta mutación, con un "gesto soberano y solitario", sino de que es el discurso mismo, su régimen de funcionamiento, el que la manifiesta en sus escritos (Foucault, 2023: 191 [309]). Además, se trata de un proceso en el que todavía estamos inmersos.

En términos generales, a partir de Nietzsche, la cuestión de la filosofía deja de plantearse dentro de un espacio exclusivamente filosófico, para remitir a algo que se encuentra por afuera del discurso de la filosofía, antes o después de él (Foucault, 2023: 195 [316]). Para describir esta mutación, Foucault se sirve de las mismas cuatro funciones que le habían permitido definir la relación de la filosofía con su ahora. Los límites entre el discurso filosófico y los discursos científico, literario, ordinario y religioso se reformularán, reduciendo las distancias y desdibujando los límites. Consecuentemente, la filosofía deberá redefinir la relación con su ahora.

En este movimiento de reformulación del discurso filosófico en relación con los otros discursos, Foucault sitúa las figuras de Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Karl Jaspers. De todos modos, poco importan los nombres propios, pues

todos ellos se sitúan dentro de ese acontecimiento cuya presencia sorda pero ya soberana ha señalado la obra de Nietzsche; lo esencial es que han sido posibles gracias al mismo conjunto de condiciones: la necesidad de identificar un discurso filosófico, liberado de sus antiguas condiciones internas de funcionamiento, y desplegado a

partir de un discurso aún no especificado (Foucault, 2023: 196 [320-321]).

Para Foucault, en la configuración de la filosofía a partir de Nietzsche, lo más relevante son las mutaciones que sufren la teoría de la representación y el sistema de la antropología, es decir, las dos formas que tomó el discurso filosófico entre los siglos XVII y XX. En efecto, en las filosofías posnietzscheanas, el lenguaje pasa a ocupar el lugar de la representación y del hombre, "de él hablamos en todos nuestros discursos" (Foucault, 2023: 210 [340]).

* * *

No resulta fácil, observa Foucault, describir la disposición general del discurso en el que uno se encuentra inmerso. Esta "primera aproximación", que afirma la preeminencia del lenguaje, no resulta completamente satisfactoria. Pues, al situarlo en un lugar que ya le estaba preparado, no deja de describir la mutación contemporánea del discurso filosófico sino en los términos de la antigua configuración. Para Foucault, más bien,

La mutación que afecta hoy en día al régimen general de nuestros discursos puede caracterizarse con una palabra: la organización de un archivo integral (Foucault, 2023: 213 [349]).

Volveremos enseguida sobre esta noción. Por el momento, señalemos que, con el término "archivo", Foucault se refiere aquí a la red de relaciones que se establecen entre los discursos, los actos de habla, las diferentes formas de los discursos (anónimos, que contienen proposiciones universales, que se refieren al propio sujeto hablante…), los materiales e instituciones que sirven para la

conservación de las palabras, los modos de transcripción y de transformación (notaciones simbólicas, resúmenes, imágenes…). En este sentido afirma:

Hay un conjunto de características culturales que no se confunden ni con el sistema formal del lenguaje utilizado, ni con la concepción que se puede tener del habla, de su naturaleza y de su eficacia; pero tampoco se confunden con las formas psicológicas que determinan los actos de habla, ni con el sentido o el contenido ideológico que persiguen los diferentes enunciados. Esta característica cultural es la relación que se establece entre los discursos (Foucault, 2023: 214 [351]).

Si por discurso entendemos lo que ha sido efectivamente dicho, posee su especificidad y su autonomía respecto de la lengua y del habla. La lengua, en efecto, si bien puede prescribir las reglas generales de todas las elecciones lingüísticas posibles, no puede dar cuenta de por qué determinados enunciados han sido dichos y otros no. En cuanto al habla y a los actos de habla, por un lado, su tipología es muy limitada respecto de lo que ha sido dicho. Y, por otro, los discursos funcionan combinando diferentes actos de habla (descripciones, prescripciones…). Entre la lengua y el habla, existe por ello un estrato específico, el de los discursos, con su propia regularidad. En el dominio de la historia, entre "los individuos o las condiciones de su existencia y lo que ellos piensan y dicen", el dominio de lo discursivo constituye la dimensión del archivo, el conjunto de lo que ha sido efectivamente dicho con la regularidad de sus formas de combinación y de conservación (Foucault, 2023: 223 [370]). El archivo-discurso puede ser calificado, por ello, como un "intersticio universal" (2023: 223 [371]).

* * *

Pese a la imposibilidad, para toda cultura, de describir su propio archivo-discurso y llevar a cabo lo que puede calificarse como una especie de “etnología inmanente” (Foucault, 2023: 229 [375]), Foucault no deja de establecer las grandes etapas en la historia del archivo-discurso, con la finalidad de descifrar, comparándolo con esas etapas, el actual sistema de archivo-discurso. La primera gran mutación de nuestro archivo discurso, sostiene, tuvo lugar entre los siglos VIII y VII a.C., con la introducción de la escritura alfabética, que hizo posible en Grecia la poesía escrita y la ley escrita. Correlativamente, acompañando este cambio, el mito y el logos comenzaron a separarse. La segunda gran mutación se sitúa en Alejandría, en el siglo III a.C., durante el helenismo. Su biblioteca reunió manuscritos de lenguas y sistemas de registro y notación diferentes, que fueron asimilados y convertidos. Foucault insiste en que no fue la modalidad griega del archivo la que prevaleció, sino que surgió un nuevo archivo, con una nueva configuración, en la que aparece “la idea de un logos que sería común a todos los hombres, que sería en cada uno de ellos la marca de su relación con la divinidad” (Foucault, 2023: 231 [380]). Y lo más importante fue el establecimiento y la organización de una masa de escritos canónicos, en relación con los cuales se pueden distinguir los discursos verdaderos y los falsos. En esta mutación, el cristianismo se convertirá en la religión de ese libro, la Biblia, donde tiene lugar la comunicación directa con Dios. Una nueva mutación tiene lugar en el siglo XVI, de la mano de la introducción de la imprenta, la organización de las bibliotecas conventuales, la difusión del libro impreso y la instauración de nuevas relaciones con los textos existentes, como la crítica y la erudición. Ahora bien, en el siglo XVII, nos encontramos con una nueva mutación, la que da origen a la Época Clásica: la idea de un texto primero y canónico desaparece y el lenguaje es definido por su representatividad, es decir, por su capacidad de representar, a la distancia, a las cosas y su orden. A partir de aquí se forman

un discurso científico cuyos enunciados tienen una validez independiente de cualquier sujeto hablante (porque los signos de los que están hechos pertenecen a representaciones necesarias); un discurso literario cuyos enunciados constituyen su propio sujeto

hablante (porque los signos de los que están hechos representan las representaciones que definen al sujeto hablante); un discurso religioso cuyos enunciados dicen el verdadero sentido de un discurso primordial (porque los signos de los que están hechos descomponen en signos de segundo grado las representaciones que pueblan este discurso); y, finalmente, un discurso filosófico que debe justificar y fundar la posibilidad para un sujeto hablante de enunciar una proposición verdadera en la forma del aquí y ahora. Todas estas modalidades diferentes tienen su lugar común en el espacio del discurso-archivo, que se trastorna en el siglo XVI y se estabiliza a principios del siglo XVII (Foucault, 2023: 234-235 [387-388]).

* * *

La idea de un archivo integral, que define la época actual del archivo-discurso y reformula los discursos y sus relaciones, no remite principalmente a su dimensión cuantitativa, a su extensión, a la pretensión de conservar todos los hechos discursivos. El archivo integral se define, más bien, por la inversión de la relación entre discurso y actos de habla, entre discurso y sujeto. Hasta ahora, el archivo era el lugar de registro y conservación de los actos de habla en vistas de otros actos de habla que los retomaran. Pero en la época actual, sostiene Foucault,

todo discurso tiene derecho al archivo y, a la inversa, el archivo, en vez de ser el lugar donde se reconstituyen los actos de habla, solo es el espacio de yuxtaposición de los discursos. Sin duda, el archivo siempre y más que nunca permite nuevos actos de habla que reactivarán el discurso registrado; pero estos actos ya no están determinados en su naturaleza ni en su forma por quienes dieron lugar a los discursos. El discurso en el archivo, independientemente de la naturaleza de los actos que le dieron origen, [está] abierto a nuevos actos de habla, pero totalmente indeterminado y capaz a su

[vez] de provocar cualquier tipo de discurso. El horizonte del archivo es indeterminado (Foucault, 2023: 243 [402]).

El discurso ya no se ordena, entonces, ni al sujeto de los actos de habla que han sido registrados y conservados, a su experiencia o a su conciencia, ni al sujeto que los retoma, para repetirlos y actualizarlos, sino al propio discurso. Este es el régimen de funcionamiento de los discursos en la época de la muerte del hombre. Foucault denomina discursividad a esta característica general del funcionamiento del archivo integral, por la que el discurso se convierte en la forma general de la experiencia. En definitiva,

estamos en una cultura donde no hay evento ni existencia, saber ni obra, que no sean en sí mismos discursos y que no encuentren en el discurso sus condiciones de posibilidad (Foucault, 2023: 246 [408]).

Podemos comprender, entonces, el alcance y el sentido que Foucault atribuye a las afirmaciones de su Diario intelectual que citamos más arriba. Por un lado, el discurso ha ocupado el lugar que ocuparon, desde el siglo XVII hasta el XIX, primero la representación y luego el hombre. En el archivo integral, los discursos remiten primariamente a otros discursos; el sujeto y sus representaciones, la experiencia y la conciencia se vuelven efectos del discurso. Por otro lado, la filosofía es el discurso de los discursos, es decir, el discurso acerca de las relaciones entre discursos. En este sentido, también en su Diario intelectual, escribe:

La arqueología intenta recuperar la unidad del discurso y del pensamiento. No desde la representación, el análisis y el signo (en el ámbito del sujeto), sino desde el discurso en sí mismo, desde su dispersión, desde la manera en que sus diversos elementos se

organizan uno al lado del otro y en relación con los demás (Foucault, 2023: 257).

La arqueología, en efecto, será definida por Foucault como la ciencia del archivo (1994: v. I, 499).

* * *

Acompañado por el éxito inmediato de Las palabras y las cosas, en septiembre de 1966, luego de haber pensado en trasladarse a Tokio, Foucault parte hacia África, al país de Aníbal y san Agustín: Túnez, en principio por tres años. Allí, por primera vez, accede a una cátedra de filosofía y se encuentra, según sus propias palabras, con "la avidez absoluta de saber" (1994: v. I, 584; 2013a: 80) por parte de los alumnos. Cuando regrese, antes de lo previsto, las cosas ya no serán lo que habían sido hasta entonces, y el pensamiento de Foucault tampoco. El período de "sequía política" estaba a punto de concluir: Mayo del 68 convulsionaría la sociedad, las instituciones y el pensamiento.

▪

[14] El pensamiento del afuera es también un texto enteramente dedicado a un autor, Maurice Blanchot; pero, si bien este trabajo existe en la actualidad en forma de libro, originariamente se trató de una colaboración en la revista Critique.

[15] La clasificación consiste en: "(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etc., (m) que acaban de romper un jarrón, (n) que de lejos parecen moscas" (Borges, 1974: 708).

[16] El 21 de diciembre de 1966, en la radio France Culture, Foucault pronuncia una conferencia titulada “Las heterotopías”. Existe una versión abreviada en la compilación Dits et écrits, titulada “Espacios diferentes” (1994: v. IV, 752-762). En 2009 se publicó la versión completa (2009b: 23-36).

[17] La noción de discontinuidad, por otro lado, no constituye una novedad introducida por Kuhn. La podemos encontrar, con anterioridad, en las investigaciones de tres autores que han tenido influencia en Foucault: Alexandre Koyré, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem.

[18] Esta inestabilidad de la analítica de la finitud es descripta por Foucault mediante tres oscilaciones: entre lo empírico y lo trascendental, entre el cogito y lo impensado, y entre el retorno y el retroceso del origen. Cada una de ellas remite a una figura de la fenomenología: respectivamente, Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl y Martin Heidegger (Foucault, 1986c: 329-346; 332-348).

[19] En varias intervenciones de la época en que redacta El discurso filosófico, acerca de la relación de los enunciados con sus condiciones extralingüísticas, Foucault remite al lógico John Austin y al lingüista argentino Jorge Luis Prieto. Así, en una conferencia en el Club Tahar Haddad de Túnez, sostiene: “Prieto, en particular, ha demostrado cómo los elementos contextuales constituidos por la propia situación del hablante son absolutamente necesarios para dar sentido a una serie de enunciados y, de hecho, a un gran número de enunciados” (Foucault, 2019b: 186).

4. La sociedad de normalización

Si la experiencia de la locura y del lenguaje (la literatura, el discurso de los saberes) hasta ahora ocupó el centro de la escena en los escritos foucaultianos, es el problema del poder el que, hacia finales de la década de 1960, pero sobre todo en la de 1970, concentra su interés. No sería correcto decir que el poder estuvo ausente hasta entonces. Historia de la locura o El nacimiento de la clínica ya nos hablaban de su relación con los saberes, especialmente con los de la medicina y la psiquiatría. Pero ahora Foucault se propone analizar al poder en sus mecanismos específicos, sin quedar por ello circunscripto al enfoque jurídico con el que habitualmente se lo abordaba. Se interesa, en efecto, en una lectura historizada de los modos a través de los cuales el poder se difunde y circula en las sociedades modernas para dar forma a los individuos y a las poblaciones. El poder moderno es, por ello, un biopoder, un poder que se ejerce sobre los cuerpos: las disciplinas normalizan los cuerpos individuales; las biopolíticas, el cuerpo de la población. En el cruce entre disciplinas y biopolítica, entre individuos y población, encontramos la sexualidad. Ella es un campo de experiencia privilegiado en el análisis, en tanto permite acceder al control anátomo-político y estadístico de los cuerpos, y a la relación, siempre abierta, entre poder y resistencia. Y es que, para nuestro autor, no hay poder sin libertad, aunque tampoco, desde la Modernidad, libertad sin seguridad. La problemática del liberalismo resulta, así, insoslayable, y Foucault aborda críticamente las dinámicas históricas de producción económico-política de libertad y de seguridad que nos traen al presente. Por este camino, la noción de gobierno, entendida como el modo de conducción de las conductas de los individuos y de las poblaciones, se convertirá en la clave de la genealogía foucaultiana del poder.

Esto es lo que significó Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue Mayo del 68 en Francia, sino Marzo del 68 en un país del Tercer Mundo.

M. Foucault (1994: v. IV, 79)

En la noche del 10 al 11 de mayo de 1968 las calles parisinas del Barrio Latino que rodean la Sorbona se convirtieron en un violento campo de batalla entre estudiantes y policías: bloqueos, autos incendiados, rotura de vitrinas, adoquines desmontados y arrojados, heridos de ambas partes… Fue la noche de las barricadas. Las protestas estudiantiles habían comenzado una semana antes, el 2 de mayo, partiendo de la Universidad de Nanterre en las afueras de París. El 3 de mayo hubo unos quinientos manifestantes detenidos. Luego de esa noche, en todo el país se declararon huelgas en las que participaron los obreros de las fábricas, los trabajadores del transporte y los empleados públicos. El 24 de mayo, el general De Gaulle anunció un referendo con vistas a la renovación universitaria, social y económica del país, que finalmente no se llevó a cabo. El 30 de mayo, De Gaulle disolvió el parlamento y el año siguiente renunció a la presidencia de Francia.

La revuelta estudiantil francesa se inscribe en un movimiento más amplio, cuyo origen se remonta a las protestas en el campus de la Universidad de Berkeley en 1964, en los Estados Unidos. Tampoco las mutaciones de la sociedad francesa son un fenómeno aislado; forman parte de ese aire de la época marcado por el cuestionamiento a la guerra de Vietnam, los movimientos revolucionarios en América Latina, el maoísmo, la legislación sobre la anticoncepción, la revolución de la minifalda, etc. Pero, más allá de estos nexos, las protestas francesas tuvieron su propia especificidad, cuyos motivos dieron lugar a interpretaciones polémicas e incluso opuestas, como la de Jean-Paul Sartre, que saludaba la manifestación general de libertad militando al lado de estudiantes y obreros, y la de Raymond Aron, que denunciaba un simulacro de revolución sin proyecto político propio y exigía el retorno a la legalidad. Entre los múltiples motivos de las revueltas, desempeñaron un papel de primer orden el aumento del desempleo, el crecimiento de la población estudiantil universitaria, que se había

duplicado y más en pocos años –sin que las estructuras materiales e institucionales estuviesen a la altura de las circunstancias–, y las propias costumbres autoritarias de padres, patrones y políticos. Para sintetizarlo con palabras de Foucault, en esta época estaba en tela de juicio sobre todo esa "dimensión vertical" que, como en "el mundo de las prisiones" y "de los perros ('acostado', 'parado')", "no es una de las dimensiones del espacio", sino "la dimensión del poder" (1994: v. II, 402).

En los últimos meses de 1968, entre las medidas adoptadas para intentar hacer frente a la situación estudiantil, se creó el Centro Universitario Experimental de Vincennes, convertido a partir del año siguiente en universidad. Foucault, que durante los acontecimientos de Mayo del 68 se encontraba en Túnez, se vio obligado a abandonar ese país hacia finales de junio. Su apoyo a las revueltas estudiantiles tunecinas, en marzo del mismo año, sin duda motivaron ese alejamiento. De regreso en París, se hizo cargo de la dirección del Departamento de Filosofía de Vincennes, y también se sumaron al proyecto Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard y François Châtelet.

A comienzos de 1970, a fin de impedir que sus egresados pudieran enseñar en los colegios secundarios, el ministro de Educación comunicó su intención de no otorgar validez al título de licenciado en Filosofía de la Universidad de Vincennes. Foucault concedió una entrevista sobre el tema, titulada "La trampa de Vincennes", donde se pregunta: "¿Qué tiene la filosofía (la clase de filosofía) de tan precioso y de tan frágil que es necesario protegerla con tanto cuidado? En Vincennes, ¿somos tan peligrosos?" (1994: v. II, 67). En abril de ese año, Foucault es elegido profesor en el Collège de France y deja Vincennes. El contraste no podría ser mayor: de una institución apenas creada y cuya legitimidad académica era puesta en duda por el propio Ministerio de Educación a otra que se contaba entre las más antiguas de Francia (fundada en 1530) y de indiscutible prestigio. Para Foucault, su ingreso en el Collège de France no fue, sin embargo, un motivo para eludir el compromiso político. Por el contrario, precisamente en esa misma época tomó forma la experiencia del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP).

* * *

La lucidez y la inteligencia de esta clase [la clase burguesa], que ha conquistado y mantenido el poder en las condiciones que conocemos, producen efectos de estupidez y ceguera. ¿Pero dónde, sino precisamente en la capa de los intelectuales?

M. Foucault (2013e: 168)

Una de las mayores preocupaciones de quien ocupara el cargo de ministro del Interior de la República Francesa durante ese período de crisis y protestas comprendido entre mayo de 1968 y marzo de 1974, Raymond Marcellin, era contar con medios legales para hacer frente a situaciones como las revueltas estudiantiles y los movimientos contestatarios, cuando el aparato legislativo existente resultaba poco apropiado. Para ello, además de la creación de tribunales de excepción, propició la modificación del Código Penal, a fin de poder aprehender en flagrante delito a quienes incitasen a manifestarse o a ocupar edificios públicos, haciendo pasibles de sanciones económicas a sus actores. Como consecuencia, numerosos estudiantes y obreros terminaron encarcelados, lo que dio lugar a reiteradas huelgas de hambre y al apoyo de las asociaciones defensoras de los derechos humanos (Artières, Quéro, Zancarini-Fournel, 2003: 14).

El 8 de febrero de 1971, en el marco de una conferencia de prensa ofrecida a propósito de la huelga de hambre que llevaba a cabo un grupo de detenidos de Izquierda Proletaria, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenach anuncian la constitución del GIP. Para los miembros del grupo, las prisiones constituyen un lugar cotidiano de la política y, por lo tanto, informar acerca de ellas era también un acto político (Artières, Quéro, Zancarini-Fournel, 2003: 28). El 28 de mayo de 1971, el GIP publica el primero de una serie de cuadernillos titulados Intolerable. La contratapa incluía una lista, precisamente, de intolerables: “Los tribunales, los canas, los

hospitales, los asilos, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado". Aunque las cárceles no aparezcan en esta lista, tanto el primer número de Intolerable como los posteriores están focalizados en ellas. El primer número, en efecto, lleva como título: Encuesta en 20 prisiones, y dos terceras partes están dedicadas a los relatos de los presos y sus respuestas.

La brevedad de la experiencia del GIP, autodisuelto en diciembre de 1972, dejó un sabor amargo en los recuerdos de Foucault; sin embargo, como señala Didier Eribon retomando una observación de Gilles Deleuze, esta experiencia significó la puesta a prueba de "una nueva concepción del compromiso de los intelectuales, la de una acción que no se lleva a cabo en nombre de los valores superiores, sino a partir de una mirada dirigida hacia las realidades imperceptibles" (Eribon, 1989: 248). Por ello, para comprender la especificidad teórica y política de la posición de Foucault, sobre todo durante la década de 1970, es necesario conjugar su pertenencia al prestigioso Collège de France y su experiencia en el GIP. En este sentido, vale la pena señalar que, algunos años más tarde, a mediados de esa década, y para definir su propio trabajo, Foucault habla de un acoplamiento entre erudición histórica y luchas locales, como la de los enfermos psiquiatrizados o los prisioneros encarcelados, y también de una insurrección de los saberes "contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico" (Foucault, 1997a: 10; 23).

* * *

De acuerdo con las exigencias de la institución, los profesores del Collège deben presentar los resultados de sus investigaciones durante los cursos. Las clases son abiertas, los asistentes no tienen que cumplir requisitos de ingreso, no tienen exigencias de asistencia o exámenes y no reciben ningún título o diploma. Estas clases no tienen, en términos estrictos, alumnos sino oyentes. El Collège de France es, en definitiva, una institución de investigación que,

mediante clases abiertas, hace públicos sus resultados. A partir de 1970, excepto en 1977, Foucault dicta allí un curso cada año. Ellos han sido la cantera de sus libros publicados en vida: los primeros cursos, de 1970 a 1975, de Vigilar y castigar y La voluntad de saber, el primer volumen de Historia de la sexualidad; los últimos cursos, entre 1980 y 1984, de los siguientes dos volúmenes de esa historia: El uso de los placeres y La inquietud de sí. A los cursos de los años 1976-1979, que podríamos denominar "biopolíticos", en cambio, no corresponde ningún libro.

Estas clases muestran que, en el pensamiento de Foucault, siempre ha habido desplazamientos: se introducen nuevos temas, los ya estudiados se abordan desde nuevas perspectivas, se formulan nuevas hipótesis, se establece una relación crítica con los trabajos precedentes, etc. Pero sería erróneo pensar que en determinado momento Foucault introduce un problema que antes estaba ausente, como el del poder, y todo cambia, el arqueólogo se vuelve de golpe un genealogista y se dejan de lado las investigaciones precedentes. Al contrario: por un lado, un recorrido por Historia de la locura o por El nacimiento de la clínica es suficiente para mostrar que la cuestión del poder ya aparecía desde mucho antes; y, por otro, la cuestión de las ciencias humanas, por ejemplo, seguirá estando presente. Por ello, estos desplazamientos no son rupturas sino torsiones, movimientos en torno a un eje. A veces es posible encontrar un punto opuesto a otro, pero lo central es el eje de estos desplazamientos y el modo en que surge la posibilidad de llevarlos a cabo.

A nuestro modo de ver, este eje no está representado ni por el saber, ni por el poder, ni por el sujeto, sino por la manera en que se correlacionan. Para acceder a este eje, Foucault ha tenido, primero, que hacer perder a cada una de estas nociones el carácter sustancial que frecuentemente se le atribuía. El saber, el poder o el sujeto solo existen en plural y sin ninguna identidad que trascienda sus múltiples formas históricas. Por esta razón, para expresar la pluralidad histórica de cada uno de ellos, en su último curso en el Collège de France Foucault no habla de saber, sino de modos de veridicción; no habla de poder, sino de técnicas de gubernamentalidad, y no habla de sujeto, sino de prácticas de sí (2009a: 10; 27).

La voluntad de verdad

Lo que faltaba a mi trabajo era este problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propios del juego enunciativo.

M. Foucault (1994: v. III, 144)

En varias ocasiones Foucault anticipa que está trabajando en un libro que tiene por objeto esclarecer los problemas de método. En 1969 aparece La arqueología del saber, donde, en torno a los conceptos de discontinuidad y enunciado, busca precisar el sentido y el alcance de los instrumentos conceptuales utilizados en Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas. ¿Qué son las formaciones discursivas? ¿Cómo describirlas? Son algunas de las preguntas que intenta responder. Para hacerlo, primero lleva a cabo un trabajo negativo respecto de las nociones habitualmente utilizadas en el campo de la historia de las ideas: obra, libro, autor. Su propósito es mostrar que ninguna de ellas es, en definitiva, tan evidente y tan simple como puede parecer a primera vista. Por ejemplo, el libro. Su identidad como un objeto que podemos tener en nuestras manos o colocar en el estante de una biblioteca es, sin duda, fácilmente determinable. Pero, en otro nivel, esa identidad "es variable y relativa". La unidad que posee no es la misma si se trata de una antología de poemas, de una compilación de fragmentos póstumos o de un libro de historia (1984a: 34; 35). Por razones similares, como Foucault explica detalladamente en su célebre conferencia "¿Qué es un autor?", también de 1969, resultaría más apropiado hablar de la función-autor. En efecto, el autor no coincide con el individuo designado con un nombre propio o un seudónimo, sino que

lo que en el individuo es designado como autor (o lo que hace de un

individuo un autor) no es más que la proyección, en términos siempre más o menos psicológicos, del modo en que se trata a los textos, las aproximaciones que se instauran, los nexos que resultan pertinentes, las continuidades que se admiten o las exclusiones que se establecen (Foucault, 1994: v. I, 801).

Cada una de estas nociones tradicionales ha servido, en realidad, para eludir esa dispersión constitutiva que atraviesa los discursos. Si interrogamos lo que ha sido dicho desde una perspectiva arqueológica, no nos encontramos simplemente con un autor, con un sujeto que preexiste al discurso y que, a través de su nombre propio, nos permite reunir una obra, sino con instancias dispersas que determinan quién puede hablar y en qué circunstancias o ámbitos institucionales. No cualquiera, por ejemplo, puede ser sujeto de enunciación en un discurso médico. Y lo mismo sucede en relación con los objetos del discurso; en el nivel arqueológico, ellos no preexisten a los enunciados como algo que está allí, en silencio, esperando ser descubierto. Como vimos en el segundo capítulo, para que el objeto enfermedad mental apareciera en el discurso, fue necesaria una reorganización profunda del espacio del encierro, una nueva definición del papel del médico en el mundo asilar, una modificación del esquema de relaciones entre el alma y el cuerpo, etc. Lo mismo puede decirse de las reglas que organizan las relaciones entre enunciados. También aquí nos encontramos con una dispersión que no se reduce a las normas de la gramática o de la lógica. Hay, por ejemplo, enunciados que se retoman para darlos por aceptados o para criticarlos, enunciados que provienen de otros ámbitos discursivos, enunciados con los que se establece una filiación, etc. En resumen, retomando las expresiones de Foucault en El orden del discurso, existen, por ejemplo, el tabú del objeto, los rituales de circunstancias o los derechos privilegiados o exclusivos del sujeto que puede hablar (1986a: 11; 5).

Estas y otras instancias similares establecen, limitándolas, las condiciones históricas de existencia de los enunciados, el a priori histórico de los discursos. Los enunciados son, en este sentido, no solo cosas, con la materialidad que les es necesariamente propia, sino también acontecimientos. Pero esta dispersión no carece, sin

embargo, de regularidad. Foucault denomina propiamente archivo a la descripción del

conjunto de las condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de enunciados, su conservación, los nexos que se establecen entre ellos, la manera en que se los agrupa en conjuntos estatutarios, la función que cumplen, el juego de valores o de sacralizaciones que los afectan, la manera en que están involucrados en las prácticas o las conductas sociales en que son rechazados, olvidados, destruidos o reactivados (1994: v. I, 708; 2013a: 238).

Podemos hablar de formación discursiva cuando una serie de enunciados responde a las mismas reglas de constitución. Por ello, esta manera de abordar el análisis de los discursos se sintetiza diciendo que no se los estudia como documentos, como testimonios o reflejos de otra cosa, sino como monumentos, según sus propias reglas de organización.

En un contexto más político, en La sociedad punitiva, Foucault distinguirá, por un lado, el discurso, y por otro, los autores, las obras y los textos, teniendo en cuenta su función estratégica, es decir, los efectos de poder que producen. En este sentido, sostiene que los textos, las obras y los autores son discursos que, producto de la escolarización de la sociedad, han perdido su eficacia estratégica, pues circulan en un marco institucional alejado de las luchas que les dieron origen (2013e: 169).

* * *

El 2 de diciembre de 1970, con su célebre lección inaugural El orden del discurso, Foucault asume la cátedra que había sido creada para que desarrollara su trabajo, Historia de los sistemas de

pensamiento, y se convierte, de este modo, en el sucesor de Jean Hyppolite en el Collège de France. Según los usos y costumbres, en su clase inaugural el nuevo profesor expone las conclusiones principales de sus trabajos anteriores y, al mismo tiempo, presenta su programa de investigación para los años por venir.

En consonancia con La arqueología del saber, la hipótesis general de Foucault sostiene:

> que en toda sociedad la producción de discursos es a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida por determinados procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar la aleatoriedad de su acontecimiento y evitar su pesada y temible materialidad (1986a: 10-11; 5).

Algunos de estos procedimientos se ejercen desde el exterior –como los que ya hemos señalado respecto de quién puede hablar, acerca de qué y en qué circunstancias–, pero también a través de la oposición entre la razón y la locura. El discurso de los locos, en efecto, no puede circular del igual modo que el que se considera razonable. Otros procedimientos ejercen su control dentro del orden discursivo mismo. Así, por ejemplo, el comentario, como práctica discursiva, busca limitar la producción de nuevos discursos al sentido que se encuentra escondido en los textos y que precisamente se trata de comentar. Las disciplinas (como la matemática o la física, por ejemplo) funcionan de manera inversa. En este caso, la producción de discursos es limitada mediante las reglas que permiten y exigen formar enunciados nuevos en vez de repetir algo ya dicho. Junto con estos procedimientos de control y producción de discursos, Foucault sitúa también aquellos cuya finalidad consiste en establecer la manera en que los discursos pueden circular o cómo es posible apropiarse de ellos: los grupos religiosos y doctrinales o los sistemas pedagógicos.

Cada uno de estos procedimientos o, en general, el sistema de exclusiones que rige el orden del discurso encuentra apoyo, según Foucault, en algunos temas clásicos de la filosofía: la idea de un

sujeto fundador, de una experiencia originaria y de una mediación universal. En relación con un sujeto considerado como fundador del sentido, la finalidad del discurso queda reducida a ser la expresión de su interioridad: pensamientos, recuerdos, sentimientos. En el caso de la experiencia originaria, al contrario, se supone que el orden del discurso se limita a ser la explicitación de un sentido que ya existe en las cosas y, por ello, basta con aprehenderlo para poder decirlo. La mediación universal, en cambio, no parte ni del papel fundacional del sujeto ni de la presencia previa del sentido en las cosas; supone que, a través de las formas de intercambio de discursos (diálogos, discusiones, réplicas), se asciende hasta una instancia, la de la razón o el logos, que los trasciende a todos. A partir de estos temas clásicos de la filosofía, el discurso, "al ponerse del lado del significante, se anula en su realidad" (1986a: 51; 31); o, en otras palabras, los signos terminan siendo finalmente solo signos, marcas de otra cosa, como el sujeto, la experiencia o la razón.

La tarea que Foucault se propone consiste, por ello, en devolver a los signos su realidad de discursos. Para lograrlo, busca llevar a cabo una serie de operaciones: considerar, por ejemplo, el comentario o las disciplinas ya no como fuentes del discurso sino como formas de limitación (principio de inversión); ocuparse de los discursos como prácticas históricas cambiantes que no están regidas por la forma de ninguna palabra definitiva (principio de discontinuidad); en lugar de considerar el discurso como expresión del sentido de las cosas, abordarlo como una violencia que ejercemos sobre ellas (principio de especificidad); y, finalmente, no partir del sujeto para descubrir el sentido y la estructura del discurso, sino de los discursos mismos (principio de exterioridad).

* * *

En el grupo de los procedimientos de limitación de la producción de discursos que se ejercen desde afuera del orden discursivo, junto con las prohibiciones que se expresan en las formas del ritual o el

tabú y la distinción entre locura y razón, Foucault incluye también la oposición entre lo verdadero y lo falso. Ella constituye un sistema histórico, modificable e institucionalmente coercitivo (1986a: 16; 9). Nos encontramos, en este sentido, con diferentes distribuciones de los límites entre lo verdadero y lo falso o, según su propia expresión, con diferentes morfologías de la voluntad de verdad. La verdad tiene, entonces, su propia historia. Este es, precisamente, el tema del primer curso en el Collège de France, Lecciones sobre la voluntad de saber (dictado entre diciembre de 1970 y marzo de 1971, pero publicado recién cuarenta años más tarde, en 2011). Dos figuras mayores, Nietzsche y los sofistas, y una contrafigura, Aristóteles, estructuran la exposición de Foucault, cuya intención es "establecer una teoría de la voluntad de saber que pueda servir de fundamento a los análisis históricos" que ha llevado a cabo hasta ese momento (Foucault, 2011: 3).

Respecto de Aristóteles, Foucault se detiene en las clásicas primeras líneas de la Metafísica, donde se afirma que los hombres desean saber por naturaleza y, como prueba de ello, se remite al placer que produce el conocimiento que nos suministran los sentidos, como el tacto o la vista, independientemente de su utilidad. Más adelante, Aristóteles concluye que la sabiduría, en la que el hombre encuentra la felicidad, consiste en una verdad que no buscamos porque nos sea útil, sino por sí misma. A esta morfología de la voluntad de saber, Foucault opone la de los sofistas y la de Nietzsche. Para los sofistas, en efecto, el discurso funciona como un instrumento de lucha cuya finalidad es vencer al adversario. Por ello, lo que realmente les importa es la existencia de los enunciados, que las palabras han sido pronunciadas y "pueden ser repetidas y recombinadas" (Foucault, 2011: 59). Nietzsche, por su parte, ha mostrado que ni el conocimiento ni la verdad son naturales para el hombre, sino una invención útil.

En consonancia con esta idea nietzscheana de invención de la verdad y del conocimiento, Foucault luego se detiene exhaustivamente en el análisis de la práctica judicial en la Grecia antigua, en particular, en el análisis del momento y las razones por las que se pasó de una búsqueda de la verdad a través del enfrentamiento entre quienes contienden acerca de una determinada causa a la verdad concebida como un saber de lo justo,

es decir, acerca del orden y la medida de las cosas. En este contexto de transformaciones de la morfología de la voluntad de verdad, Foucault ubica la figura de Edipo, insistiendo en que lo que está verdaderamente en juego en el personaje de la tragedia no es la dimensión de lo inconsciente, sino todo lo contrario, el enfrentamiento entre esas distintas morfologías de la verdad en pugna en la época de Sófocles. Mediante la contraposición de las figuras de los sofistas y de Nietzsche a la de Aristóteles, Foucault busca definir su propia posición acerca de lo que debemos entender por saber. En este sentido, cuando hablamos de voluntad de saber, debemos entender por saber "lo que se debe arrebatar a la interioridad del conocimiento, para encontrar en él el objeto de un querer, la finalidad de un deseo, el instrumento de una dominación, la apuesta en una lucha" (Foucault, 2011: 18).

En esta misma perspectiva, abierta por El orden del discurso y las Lecciones sobre la voluntad de saber, se encuadran las cuatro conferencias dictadas por Foucault en mayo de 1973 en la Universidad Católica de Río de Janeiro y publicadas con el título de La verdad y las formas jurídicas. En ellas se retoman los temas de su primer curso: el conocimiento como invención, el análisis de la figura de Edipo, la historia de la práctica judicial en Grecia, etc. La hipótesis general afirma que existen "dos historias de la verdad": por un lado, una historia interna, intradiscursiva, en el sentido de que la verdad se corrige a partir de las reglas de formación de los discursos verdaderos, como sucede, por ejemplo, en la historia de las ciencias; por otro lado, tenemos una historia externa de la verdad, extradiscursiva, que describe las prácticas sociales a partir de las cuales se forman determinados dominios del saber (Foucault, 1994: v. II, 540-541; 1999b: 172).

En relación con esta historia extradiscursiva de la verdad, al analizar la evolución de las prácticas judiciales entre el Medioevo y el Renacimiento, Foucault se ocupa de la inquisitio (investigación), instaurada a partir del Imperio carolingio, en la que el establecimiento de la verdad por parte de la autoridad estatal o eclesiástica se lleva a cabo a través de testigos y mediante la aserción de los hechos. Para Foucault, este modelo de poder político-judicial ha servido de matriz para el surgimiento de las ciencias empíricas (1994: v. II, 586). En el mismo sentido, más

tarde sostendrá que los dispositivos disciplinarios de vigilancia, particularmente la práctica disciplinaria del examen, han servido de matriz para la formación de las ciencias humanas (1987: 187; 216; y 1994: v. III, 37; 1999b: 323).

* * *

Una comparación sumaria de La arqueología del saber, por un lado, y El orden del discurso y las Lecciones sobre la voluntad de saber, por otro, muestra el desplazamiento que se produce en el pensamiento foucaultiano a partir de la elaboración de la cuestión del poder o, mejor dicho, de las relaciones entre discurso y poder. Como señalamos, ello no significa que este tema no haya estado presente en los trabajos precedentes; tampoco, que el abordaje de las relaciones entre discurso y poder haya llegado a una formulación definitiva. Por ejemplo, Foucault terminará distanciándose de Nietzsche cuando relativice las nociones de guerra y lucha, y defina en términos de gobierno y gubernamentalidad el cuadro general de sus investigaciones sobre el poder. En el mismo sentido, en sus últimos cursos, cuando vuelva ampliamente sobre los autores de la Antigüedad clásica en relación con el lenguaje, su atención dejará de centrarse en la concepción pragmática del discurso que caracteriza a los sofistas, para focalizarse en la relación entre discurso y verdad. Los dos últimos cursos en el Collège de France están dedicados, como veremos, a esa forma del decir verdadero que los griegos llamaban “parresia”. Pero, para llegar hasta aquí, primero es necesario recorrer el análisis foucaultiano de los dispositivos modernos de poder, pues en ellos nuestro autor descubrirá la relevancia y el alcance de las nociones de gobierno y decir verdadero.

Resulta necesario insistir, como lo ha hecho frecuentemente Foucault, en que su propósito no es elaborar una teoría acerca del poder. Sus investigaciones de estos años describen más bien cómo funciona, por ejemplo, el poder de castigar o de curar en los siglos XVIII y XIX, pero no buscan encontrar una respuesta a la pregunta

“¿qué es el poder?”. Al mismo tiempo, junto con este trabajo descriptivo, su preocupación también ha sido la de elaborar y poner a prueba las categorías apropiadas para describir los dispositivos de poder. Como ya había sucedido respecto de la metodología arqueológica, nos encontramos con algunas nociones cuyo valor descriptivo es criticado o puesto entre paréntesis: ley, soberanía y represión. Y también con otras, como las de lucha y guerra, que se ponen a prueba, pero finalmente se dejan de lado. De este modo, encontramos cuatro hipótesis acerca del funcionamiento del poder, que representan a los grandes interlocutores de las investigaciones foucaultianas de estos años: la hipótesis Lévi-Strauss (oposición entre el poder que excluye y el que asimila), la hipótesis Hobbes (poder-ley-soberanía), la hipótesis Reich[20] (poder-represión) y la hipótesis Nietzsche (poder-lucha-guerra).

La época del panoptismo

El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.

M. Foucault (1987: 36; 39)

En 1974, nuevamente en Río de Janeiro, Foucault dicta un ciclo de conferencias acerca de la historia de la medicina y de sus funciones en la sociedad contemporánea. En la segunda, titulada "El nacimiento de la medicina social", esboza una tesis en torno a la cual girará gran parte de sus investigaciones de los años sucesivos: "Para la sociedad capitalista, lo que importaba era ante todo lo biopolítico; lo biológico, lo somático, lo corporal" (1994: v. III, 210; 1999b: 366). A partir de entonces y hasta 1979, la descripción de los dispositivos de poder centrados en el gobierno del cuerpo de los individuos y de las poblaciones será el tema central de sus libros y cursos.

* * *

El curso de los años 1972-1973, el tercero de los dictados por Foucault en el Collège de France, se titula La sociedad punitiva; junto con el del año precedente, Teorías e instituciones penales, aborda los temas que luego se retomarán en Vigilar y castigar.

Al inicio de La sociedad punitiva, Foucault afronta una de las hipótesis acerca del poder respecto de las cuales busca distanciarse: la hipótesis que atribuye a Lévi-Strauss, quien, en Tristes trópicos, guiado por una metáfora digestiva, opone las sociedades

antropofágicas, que asimilan las fuerzas peligrosas y hostiles, a las antropoémicas, es decir, las que las vomitan. Nuestra sociedad pertenecería a esta segunda categoría. Una de las preocupaciones mayores de Foucault en este curso es, precisamente, llevar a cabo una crítica de la noción de exclusión. En primer lugar, porque es demasiado amplia y, por ello, poco útil para un abordaje analítico de los mecanismos específicos de poder. En segundo lugar porque, cuando se estudian en forma analítica los procedimientos histórico-políticos de exclusión, estos no se oponen a las técnicas de asimilación: "no hay exilio ni encierro que no comporte, además de lo que se caracteriza de manera general como expulsión, una transferencia, una reactivación de este poder que impone, constriñe y expulsa" (2013e: 4-5).

Desde esta perspectiva, distingue cuatro tácticas penales: excluir, imponer una compensación, marcar y encerrar. La tarea que se propone en La sociedad punitiva es estudiar las formas de ejercicio del poder que se encuentran efectivamente en juego en cada una de estas tácticas, sobre todo en la última. De este modo, se sirve de la penalidad como un analizador del poder (2013e: 13).

* * *

Vigilar y castigar está por entero dedicado al estudio de los dispositivos disciplinarios, es decir –en el sentido estricto en que el término "disciplina" se utiliza en este trabajo–, al conjunto de técnicas y procedimientos con los cuales se busca producir cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables (1987: 223; 255). La genealogía de los dispositivos disciplinarios comienza por la oposición entre dos modelos punitivos. Por un lado, el ilustrado por el terrible suplicio en el que Damiens, el 2 de marzo de 1757, es descuartizado públicamente luego de atenazarle las tetillas, arrojarle sustancias hirvientes sobre las partes desgarradas y cortarle con un puñal los tendones que unían los miembros al cuerpo. Por otro, el elaborado por Léon Faucher en 1838, con un horario que reglamenta el empleo del tiempo en una casa de detención de jóvenes en París: nueve horas de trabajo, desde las cinco en

verano y las seis en invierno, descanso, comidas, estudio y prácticas religiosas perfecta y regularmente escandidas. Más allá de las apariencias, no son las ideas o los sentimientos humanistas los que explican este cambio. Según Foucault, en el lapso de los setenta y cinco años que separan estas dos formas de castigo, asistimos más bien a un doble proceso de transformación: a la desaparición del espectáculo punitivo, pues la pena se va a desplazar de la intensidad visible del sufrimiento a la conciencia abstracta de la certeza de ser castigado, y a una modificación mayor en la finalidad explícita del sistema judicial que, en lugar de castigar, ahora dice que busca corregir y curar. Con estas transformaciones, aunque la distinción entre lo permitido y lo prohibido siga vigente, el funcionamiento del sistema judicial-carcelario deja de estar centrado principalmente en la determinación del crimen y se orienta hacia el alma del delincuente. Nuevos saberes, como la psiquiatría y la psicología, y nuevos personajes, como los peritos forenses, comienzan a formar parte del sistema judicial-carcelario. El suplemento de poder, las formas excedentes de su ejercicio (1987: 34; 38), ya no se manifiesta en el exceso de fuerza física que a través de los verdugos enfrentaba al cuerpo del supliciado con el soberano, sino en ese elemento incorpóreo en el que es posible conocer y manejar la sustancia y la dinámica de la criminalidad, y sobre todo su peligrosidad. En otros términos, el objeto de este nuevo dispositivo punitivo ya no es simplemente el cuerpo de los individuos, sino su vida o, mejor dicho, su cuerpo a través del alma.

El objetivo de Vigilar y castigar –sostiene Foucault– es escribir "una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar" (1987: 27; 32); por ello, aunque el subtítulo de esta obra sea El nacimiento de la prisión, su alcance es mucho más amplio. Ella es, en efecto, una genealogía de la sociedad disciplinaria moderna. Se trata, en definitiva, de una historia política del cuerpo y, más precisamente, del capítulo de esa historia en el que se describen, sin formulaciones continuas y sistemáticas, saberes y tecnologías que, dispersos entre las grandes instituciones y la materialidad de los cuerpos, conforman una microfísica del poder (1987: 31; 36).

* * *

Hacia finales del siglo XVIII se pone en marcha un amplio movimiento de reformas en torno a los principios y las técnicas del castigo. Es la época de los grandes "reformadores": Beccaria, Servan, Dupaty, Duport, Pastoret, etc. La estrategia general de este movimiento ha sido lograr mayor regularidad y eficacia en el castigo, de manera de hacerlo menos costoso política y económicamente. Por un lado, la práctica de los suplicios era objeto de cuestionamientos desde hacía algunas décadas y sus efectos muchas veces eran contrarios a los buscados. El pueblo, de hecho, a veces celebraba la resistencia y el coraje de los condenados o se sublevaba contra la brutalidad de un poder del que también él, finalmente, era o podía ser víctima. Por otro lado, con las formas del capitalismo naciente en la sociedad burguesa, los delitos contra la propiedad y sobre todo las nuevas formas de fraude empezaron a tener más importancia que los delitos de sangre. Resultaba necesario castigar mejor, pero, a fin de evitar la reincidencia y prevenir esas nuevas formas de ilegalidad, también castigar más. Por ello, la gran reforma del derecho penal no nace de la sensibilidad hacia la crueldad de las penas, de ese humanismo tantas veces celebrado, sino de una nueva sensibilidad de la sociedad respecto de la gravedad de los delitos que la afectan y de la forma de hacerles frente; en definitiva, de un cálculo económico y político de la función punitiva.

Pero la prisión, como forma general y esencial del castigo, no surgió de manera directa e inmediata del movimiento de los reformadores. Más allá de los puntos de convergencia –en particular, la idea de moderar y singularizar la pena en relación con el delito cometido–, había varios aspectos en los que el modelo punitivo propuesto por los reformadores no se condecía con la institución carcelaria. En los reformadores, la dimensión pública del castigo era fundamental para manifestar la aflicción por el hecho de que el pacto sobre el que se funda la sociedad –el respeto de las leyes– había sido violado y se veían obligados a privar a un ciudadano de su libertad. Para ello, los castigos apropiados para los condenados eran no solo los trabajos públicos, como la construcción de caminos, sino también el peregrinaje por los lugares donde podían ser vistos –como las minas, los puertos o ese imaginario Jardín de la Ley que las familias

podrían visitar en sus paseos dominicales–, acompañados de discursos moralizadores. Este mecanismo punitivo se apoyaba, pues, en la representación. El cuerpo era, en definitiva, un medio de manifestación de las ventajas y desventajas de la ruptura del pacto social. En pocas palabras, los reformadores no se imaginaban una institución cerrada como la cárcel, sino todo lo contrario, una dimensión del castigo correlativa del cuerpo mismo de la sociedad, una ciudad punitiva. En el modelo de la cárcel, en cambio, las relaciones entre el orden de las representaciones y el cuerpo se invierten. El punto de aplicación de la pena es el propio cuerpo y las representaciones se convierten en un instrumento, pues el objetivo del dispositivo carcelario no es reconstituir el sujeto jurídico del pacto, sino producir cuerpos dóciles y obedientes. En lugar de una ciudad punitiva, nos encontramos, entonces, con una institución coercitiva.

Ahora bien, ¿cómo sucedió que, de esos tres modelos punitivos (los suplicios, la ciudad punitiva y la institución coercitiva), fuera la cárcel la que terminara imponiéndose en las primeras décadas del siglo XIX? La pregunta resulta particularmente significativa, puesto que, desde sus inicios, la cárcel siempre fue una institución criticable y criticada, en particular por su incapacidad para lograr la adaptación y resocialización de los condenados. La respuesta de Foucault remite a una serie de procesos que hicieron de la sociedad europea del siglo XIX una sociedad disciplinaria o, retomando el célebre trabajo de Jeremy Bentham, una sociedad panóptica (Foucault, 1987: 219 y ss.; 251 y ss.). La cárcel es, en definitiva, uno más de sus engranajes. Estos procesos pueden resumirse brevemente en torno a tres ejes centrales. En primer lugar, la necesidad de ajustar entre sí los movimientos de acumulación de capital y de acumulación de cuerpos, propios de la civilización urbana y las nuevas formas de producción. En este sentido, el capitalismo y el poder disciplinario fueron, al menos en el siglo XIX, las dos caras de una misma moneda. En segundo lugar, aunque sus mecanismos no se desprendan de manera directa y ni siquiera necesaria de las instituciones jurídicas, en los hechos el poder disciplinario resulta complementario de una concepción social fundada en un principio abstracto de igualdad de derechos, porque para poder funcionar requería la normalización de la vida de los individuos. La ley, en pocas palabras, solo puede garantizar la

libertad para los individuos normales. En tercer lugar, los mecanismos de la sociedad disciplinaria permitieron la formación de nuevos saberes que, a su vez, fortalecieron los mecanismos disciplinarios.

No puede sorprendernos entonces –afirma Foucault– que la prisión se asemeje a las fábricas, los cuarteles, las escuelas y los hospitales (1987: 229; 261). En todas estas instituciones encontramos los mismos mecanismos de esa nueva tecnología de poder que atraviesa la sociedad europea del siglo XIX: las disciplinas. La inserción de la cárcel en el funcionamiento general de la sociedad explica su éxito y también su supervivencia institucional. Y, en este sentido, una de sus contribuciones más propias es la producción de formas de delincuencia –grupos organizados y dedicados a la criminalidad en connivencia con medios policiales– que pueden ser integradas a los mecanismos sociales del control disciplinario.

A partir de las primeras décadas del siglo XIX, aquello que define el encierro carcelario no es la privación de la libertad como resultado de la aplicación judicial de la ley penal, sino, más precisamente, el modo en que la privación de la libertad se conjuga con esas prácticas disciplinarias de normalización de los individuos que, en sí mismas, como ya señalamos, no son una consecuencia inmediata y necesaria de la aplicación de la ley. La relevancia de la cárcel radica en que, de manera paradigmática, ella nos muestra la superposición entre la ley y la norma que define a las sociedades modernas.

* * *

En La sociedad punitiva, su curso de 1972-1973, Foucault se interroga acerca de la emergencia del término “penitenciario” a propósito del régimen carcelario moderno, en el que se conjugan la pena impuesta por el sistema judicial con una pena, de orden moral, que sería la penitencia por una falta. En esta conjunción es necesario ver una penetración de la moral cristiana en el sistema

judicial: el criminal es visto como un pecador. De este modo, el conocimiento del criminal se convierte en un problema central (2013e: 92-94). Ello no significa, sin embargo, que Foucault sostenga, como otros han afirmado, que exista una línea de continuidad entre los conventos y las prisiones. En los conventos se busca evitar las contaminaciones del mundo, manteniendo a este fuera de sus muros; en las cárceles, por el contrario, se trata de mantener a los individuos adentro, para evitar que ellos contaminen el mundo exterior (2013e: 87). Para Foucault, lo penitenciario (la culpabilización moral y la correlativa exigencia del conocimiento del alma del culpable) es "un fenómeno mucho más amplio que el encarcelamiento; se trata de una dimensión general de todos los controles sociales. […] Toda la sociedad conlleva el elemento de lo penitenciario, del que la prisión es solo una formulación" (2013e: 104).

* * *

El siglo XIX ha fundado la época del panoptismo.

M. Foucault (1994: v. II, 466)

La disciplina no es, por cierto, una invención moderna: la encontramos tempranamente en los conventos. Pero, a partir de finales del siglo XVIII, los dispositivos disciplinarios sufren una serie de transformaciones; a partir de entonces cumplen la función de aumentar la utilidad de los individuos. Dejan de estar circunscriptos a los límites institucionales y se diseminan por toda la sociedad. Al mismo tiempo, son también objeto de apropiación por parte del Estado, por ejemplo, a través de la formación de un sistema policial centralizado. Sin embargo,

la "disciplina" no puede identificarse ni con una institución ni con

un aparato; es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, que comporta todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de objetivos; es una "física" o una "anatomía" del poder, una tecnología (1987: 217; 248).

En pocas palabras, la disciplina es un dispositivo, es decir, una red de relaciones entre elementos heterogéneos (instituciones, construcciones, reglamentos, discursos, leyes, enunciados científicos, disposiciones administrativas) que surge con vistas a una determinada finalidad estratégica (en este caso, la producción de individuos políticamente dóciles y económicamente rentables) y cuyo funcionamiento y objetivos pueden modificarse para adaptarse a nuevas exigencias. El dispositivo disciplinario funciona sobre la base de una serie de técnicas. En primer lugar, la distribución de los cuerpos en un espacio cuadriculado y articulado, definido en relación con una determinada función y ordenado en términos clasificatorios: cada preso en su celda, cada enfermo en su cama, cada alumno en su pupitre, cada empleado en su escritorio o junto a su máquina. En segundo lugar, el control de la actividad mediante el horario y el ajuste de los comportamientos y gestos a la temporalidad de un proceso. En tercer lugar, la organización genética del tiempo, mediante la segmentación de la temporalidad de un proceso y la serialización de actividades repetitivas y sucesivas. Y, finalmente, la composición de las series temporales mediante una estricta línea de mando. Cada una de estas técnicas define las características propias de la individualidad disciplinaria: celular, genética, orgánica y combinatoria. Estas técnicas se sirven de una serie de instrumentos precisos, cuyo engranaje fundamental es la norma: la vigilancia jerárquica, la sanción y la práctica del examen que combina la vigilancia con la sanción.

Las técnicas disciplinarias nos muestran, entonces, que la ley y la norma, más allá de su complementariedad, funcionan de manera diferente. La ley discrimina entre lo permitido y lo prohibido, remite la conducta de los individuos a una serie de códigos en los que se establece esta diferencia, y persigue separar a quienes no se adecuan a lo legalmente establecido. La norma, en cambio, se

mueve en relación con un campo de comparación en el que hay una mayor o menor adecuación respecto de lo que se considera óptimo; para establecer este patrón de referencia, no se sirve de códigos, sino de saberes y, finalmente, no busca separar a unos de otros, sino adecuar y homogeneizar, normalizar. En este sentido, la institución carcelaria, el hospital o la escuela, aunque temporalmente encierren, no son, en términos estrictos, formas de exclusión, sino prácticas de normalización inclusiva. Por ello,

se puede oponer la reclusión del siglo XVIII, que excluye a los individuos del círculo social, a la reclusión del siglo XIX, que tiene por función sujetar a los individuos en los aparatos de producción, formación, reforma o corrección (Foucault, 1994: v. II, 614; 1999b: 248).

Según Foucault, estas últimas no son instituciones que excluyen, sino que secuestran. En cuanto tales, es posible distinguir en ellas al menos dos funciones mayores. En primer lugar, sujetar el tiempo de la vida al tiempo de la producción. Los individuos están ocupados todo el tiempo en actividades productivas, incluso cuando se trata de la diversión y del descanso. En segundo lugar, ejercen una función de control que no coincide con la institucionalmente establecida. La escuela no solo enseña o el hospital no solo cura; ejercen un control indirecto sobre la existencia, en particular, a propósito del cuerpo, la sexualidad y las relaciones interpersonales. Las instituciones de secuestro son, por ello, instituciones indiscretas. A través de este suplemento de control, producen lo social en el sentido de lo normal (2013e: 216-220).

* * *

El panóptico define el principio general de esta nueva dinámica de poder de las sociedades de normalización disciplinaria que podría

considerarse una invención tecnológica equivalente a la máquina de vapor en el proceso productivo (1994: v. III, 35; 1999b: 321). Su modelo arquitectónico ha sido descripto por Bentham como una construcción en forma de anillo con una torre en el centro. En la periferia circular se halla el espacio asignado a cada cuerpo (por ejemplo, las celdas de una prisión) y, en la torre central, quienes ejercen las funciones de vigilancia y control. El panóptico es, en su esencia, una táctica arquitectónica para distribuir la mirada en el espacio. Quienes habitan la periferia son vistos, pero no pueden ver a quienes ocupan la parte central; y a la inversa, quienes ocupan la parte central ven sin ser vistos. El éxito del modelo depende de la invisibilidad del poder de vigilar que se vuelve eficaz en sus resultados y económicamente eficiente en su instrumentación. Dado que el vigilado no puede ver si es vigilado, pero es consciente de esa posibilidad, la vigilancia se vuelve continua en sus efectos, aunque sea discontinua en su ejercicio. De este modo, la relación de vigilancia termina finalmente introyectándose: cada uno se convierte en el normalizador de sí mismo.

Con el panoptismo asistimos, según Foucault, a una inversión del eje político de la individualización. Retomando los términos de Nikolaus Julius, autor de Lección sobre las prisiones (1827), este cambio se ejemplifica como la transformación de una civilización del espectáculo en una civilización de la vigilancia. En los mecanismos de la soberanía, en efecto, el poder funciona como un espectáculo: el personaje mayormente individualizado es el rey, con sus insignias, cortejos y conmemoraciones. En los dispositivos disciplinarios, quienes son objeto de individualización son los antiguos súbditos. La mirada se ejerce ahora de manera descendente, en especial, sobre los niños, los locos o los delincuentes. Y, cuando se quiere individualizar al hombre sano y adulto, se lo interroga acerca de lo que hay en él de infantil, enfermo o peligroso. En el lugar de Lanzarote, un personaje épico, nos encontramos ahora –afirma Foucault– con el presidente Schreber y las memorias de un enfermo psiquiátrico (1987: 195; 224). Sin embargo, esta inversión del eje de visibilidad del poder no ha de ser interpretada en términos simplemente negativos sino productivos, como un mecanismo de formación de individualidades normales.

En este sentido, nuestro autor afirma:

todas las ciencias, análisis o prácticas con el radical “psico” tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en el que se pasó de los mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a los mecanismos científicos disciplinarios, en el que lo normal relevó a lo ancestral, y la medida desplazó al estatus, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, es el momento en el que se hicieron posibles las ciencias del hombre (1987: 195; 224).

Como vemos, el hombre del humanismo ya no es el producto de una mutación epistémica, de un cambio en la disposición del saber, como en Las palabras y las cosas, sino un producto de la moderna sociedad de normalización disciplinaria.

* * *

El curso de Foucault de los años 1973-1974 se titula El poder psiquiátrico. Luego de brindar algunas indicaciones de método, como lo hace en Vigilar y castigar, la exposición parte también de la contraposición entre los mecanismos de la soberanía y los de la disciplina. Pero, esta vez, no encontramos dos escenas, contrapuestas y distantes entre sí, sino una: la curación del rey Jorge III de Inglaterra. En ella asistimos a una especie de destitución del soberano por parte de un médico, Francis Willis, que actúa a través de sus colaboradores: se le declara que no es más soberano, que debe ser obediente y dócil; cuando tiene ataques de delirio o conductas agresivas, se lo desviste, se lo arroja sobre una pila de colchones, se lo lava con una esponja, se le cambian los vestidos… No se trata del enfrentamiento entre dos soberanos, sino de la sustitución de un poder por otro. Este poder es “anónimo, sin

nombre ni rostro", está "repartido entre varias personas" y "se manifiesta por el carácter implacable de un reglamento que ni siquiera se formula, puesto que, en el fondo, no dice nada" (2003: 23; 38). La macrofísica de la soberanía se sustituye por la microfísica disciplinaria.

La lección del 21 de noviembre de 1973 está enteramente dedicada a la descripción y, sobre todo, a la contraposición de estas dos físicas del poder. Haciendo explícito el sentido en que debemos hablar de microfísica, Foucault caracteriza el poder disciplinario como

una determinada forma de algún modo terminal, capilar, del poder, un último relé; una determinada modalidad por la cual el poder político, los poderes en general, vienen, en última instancia, a tocar los cuerpos, asirlos, hacerse cargo de los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras. […] Dicho de otra manera, pienso que el poder disciplinario es una determinada modalidad, específica de nuestra sociedad, de lo que se podría llamar el contacto sináptico cuerpo-poder (2003: 42; 59-60).

La escena de Jorge III es la primera de una serie que jalona la exposición de Foucault acerca de la historia de la psiquiatría a lo largo del siglo XIX. Luego nos encontramos con otras, como la escena del tratamiento moral de François Leuret, en la que se muestra la obligación que tiene el enfermo de escuchar al médico y de aprender el uso imperativo del lenguaje mientras es objeto de órdenes y disposiciones; la imposición de una vestimenta grotesca y de una alimentación racionada; la exigencia de contar su vida y reconocer su lugar en la sociedad. También, la escena de la hipnosis como técnica reintroducida en Francia por Paul Broca, en cuanto instrumento para disponer de las conductas del enfermo, y las escenas de curación de la histeria en torno a la figura de Jean-Martin Charcot; y, finalmente, las escenas antipsiquiátricas de Joseph Babinski y del diván de Freud, que buscan reducir al mínimo las intervenciones del médico.

Como en Vigilar y castigar respecto de la prisión, la tesis que vincula todas estas escenas es la necesidad de inscribir el funcionamiento del asilo psiquiátrico en el siglo XIX y el saber de la psiquiatría en los mecanismos del poder normalizador de las disciplinas, incluso las escenas antipsiquiátricas. Estas últimas, en efecto, a pesar de su lucha contra la institución asilar, según el análisis de Foucault, no han sido más que una estratagema para anular (Babinski) o transferirle (Freud) al enfermo el poder de producir la verdad acerca de la enfermedad, pero conservando el médico el poder absoluto sobre la enfermedad, es decir, los poderes del asilo psiquiátrico (Foucault, 1994: v. II, 685).

En el curso siguiente, el de los años 1974-1975, titulado Los anormales, se pone en juego la misma interpretación, pero esta vez en relación con el campo más específico de la psicopatología. Foucault expone, en efecto, una genealogía de la anormalidad en la época de las disciplinas que comienza por la figura del monstruo, en la que se manifiestan las irregularidades de la naturaleza, pasa por el individuo que se debe corregir y concluye en la del onanista.

Al comienzo del curso, deteniéndose en el análisis de algunos informes forenses para calificar el funcionamiento del poder, Foucault se sirve de la figura de Ubú, el personaje de las obras de Alfred Jarry. Lo ubuesco se presenta como una “categoría precisa del análisis histórico-político” (Foucault, 1999d: 12; 25), que se refiere a la maximización de los efectos de poder, a pesar del carácter grotesco y caricaturesco de quien lo ejerce (frecuentemente, un personaje mediocre, arruinado e incluso imbécil). El funcionamiento de la máquina administrativa es, en este sentido, un perfecto ejemplo. Ella nos muestra cómo el poder puede funcionar situándose en el otro extremo de la racionalidad.

La sexualidad: ironía de un dispositivo

Ninguna civilización ha conocido una sexualidad más charlatana que la nuestra.

M. Foucault (1994: v. III, 90)

La problemática filosófica de la sexualidad estuvo presente desde los inicios de la vida académica de Foucault. Sobre este tema, en efecto, se vio obligado a escribir en su examen de la agrégation de 1951. Por esa época, no le pareció un tema adecuado para un examen de calificación profesional en el campo de la filosofía. De hecho, se lamentó ante Canguilhem, uno de sus mentores, de que hubiera incluido el tema en la agrégation (Eribon, 1989: 56). Sin embargo, antes de emprender el proyecto de una historia de la sexualidad, que lo ocuparía en sus últimos años, Foucault dedicó dos cursos universitarios al tema: en 1964, en la Universidad de Clermont-Ferrand, y en 1969, en la Universidad de Vincennes.[21]

En la primera lección del curso de 1964, La sexualidad, Foucault nos ofrece un panorama acerca del significado de la cuestión para la cultura occidental o, para ser más precisos, acerca de la manera en que la sexualidad y la cultura occidental se interrogan y definen recíprocamente. Según sostiene, la sexualidad ocupa para nosotros el puesto que tuvo la problemática de la imaginación en los siglos XVII y XVIII o el vínculo religioso en el pensamiento del siglo XIX, es decir, el lugar en el que se entrecruzan lo fisiológico y lo psicológico, lo individual y lo social (2018b: 22 [23-24]; 57). En este sentido, sostiene:

podemos preguntarnos si ese aislamiento de la sexualidad, ese sistema de exclusión en virtud del cual solo la percibimos en los

límites extremos de nuestra civilización, y más bien del lado de nuestro destino biológico, no es precisamente un efecto de la manera como nuestra cultura la acepta y la integra. En otras palabras, la oposición entre lo biológico de la sexualidad y la cultura es, sin duda, una de las características de la civilización occidental (2018b: 4 [3]; 32, trad. H. Pons).

Para determinar el alcance de su tesis, Foucault se detiene a explicitar el sentido de las expresiones "nuestra cultura" y "cultura occidental". Se trata –aclara– de la cultura europea moderna, marcada por el patriarcado y la monogamia, por los desequilibrios entre el hombre y la mujer, el marido y la esposa, por los mecanismos con los que se ha buscado compensarlos, por la reivindicación de la igualdad y por la desinstitucionalización jurídica de la sexualidad, desde el momento en que la legislación la desaloja del contrato matrimonial.

Ahora bien, puesto que la cultura occidental y la sexualidad se interrogan y se definen recíprocamente,

la denuncia de esa sexualidad, la transgresión de sus prohibiciones más fundamentales, la revelación del escándalo profundo de sus pequeños escándalos, todo eso está ligado a la crítica de la sociedad, de sus valores, de sus modos de pensamiento (2018b: 12 [19]; 43, trad. H. Pons).

Para ello, en los inicios de la Modernidad, Sade ha liberado el lenguaje de la sexualidad y sus potencias negativas al vincularla a todas las profanaciones posibles y a todas las transgresiones de la moral, la religión y la sociedad.

Luego de esta primera lección, dedicada a la problematización filosófica de las relaciones entre Modernidad y sexualidad, las restantes se ocupan de lo que puede considerarse como un balance de los conocimientos de la época –de la biología a la psicología y de

esta al psicoanálisis– acerca de la sexualidad. Desde el momento en que el psicoanálisis descubre en la sexualidad el núcleo de todas las conductas humanas, que somos sujetos de sexualidad y, al mismo tiempo, estamos sujetos a ella, puede ser visto como la clave de todas las ciencias humanas (2018b: 22 [25]; 57).

El curso de 1969, El discurso de la sexualidad, retoma parte del material expuesto en 1964, pero el interés de Foucault, abriendo ya el camino hacia el primer volumen de Historia de la sexualidad, consiste ahora en mostrar de qué modo la sexualidad atraviesa, a diferentes niveles, la cientificidad de múltiples discursos: económicos, jurídicos, biológicos, psicológicos y literarios; en definitiva, durante la Modernidad nos encontramos con una proliferación de discursos sobre la sexualidad.

* * *

Como señalamos al inicio del presente capítulo, al describir los dispositivos de poder Foucault pone en juego una serie de nociones a fin de establecer si resultan apropiadas para analizar su funcionamiento. Con este propósito, en Vigiliar y castigar se ocupa de mostrar cómo, en las sociedades modernas, las categorías de ley y soberanía, en suma, la concepción jurídica del poder no es suficiente y tampoco adecuada para comprender los mecanismos del moderno poder disciplinario. En la cárcel, pero también en los hospitales, las escuelas y las fábricas, esta forma de ejercicio del poder no funciona a partir de la ley, sino de la norma. Por ello, tanto la distinción como la complementariedad entre la ley y la norma atraviesan esta obra de 1975, desde las primeras hasta las últimas páginas.

Un año más tarde, en La voluntad de saber, el primer tomo de Historia de la sexualidad, se pone en juego otra de las categorías habituales del análisis histórico-político: la represión. Al respecto, Foucault se plantea tres preguntas: la represión sexual ¿es una evidencia histórica? La mecánica del poder en las sociedades

modernas ¿es esencialmente del orden de la represión? Y, finalmente, el discurso crítico contra la represión ¿nos permite evitarla o forma parte del mismo dispositivo? (1986b: 18; 15-16). Con estos interrogantes no se trata de sostener hipótesis simétricas e inversas, sino de resituar la hipótesis represiva –hipótesis a la vez histórica, teórica y política– en la "economía general del discurso sobre el sexo dentro de las sociedades modernas a partir del siglo XVII" (1986b: 19; 16). No se busca, en definitiva, responder la pregunta de si somos o no unos reprimidos sexuales, sino por qué decimos, con tanta pasión, que lo somos.

La respuesta de Foucault comienza mostrando, en primer lugar, que a partir del siglo XVII asistimos a una amplia proliferación de discursos en torno al sexo: en la pastoral cristiana católica y reformada, sobre todo a través de la práctica de la confesión; en la literatura escandalosa de finales del siglo XVIII, como en Sade; en las reglamentaciones policiales y administrativas; en las instituciones pedagógicas, y en la medicina. Ciertamente, esta amplia y dispersa proliferación de discursos en torno al sexo ha sido posible a partir de una estricta y minuciosa serie de limitaciones acerca de cómo hablar, con quién y en qué circunstancias; sin embargo, todas estas restricciones funcionaron, al mismo tiempo, como mecanismos de incitación y producción discursiva. Por ello, sintetiza nuestro autor, "lo propio de las sociedades modernas no es que condenaron el sexo a permanecer en la sombra, sino que siempre se dedicaron a hablar de él, pero haciéndolo valer como un secreto" (1986b: 49; 38). En segundo lugar, se muestra que esta explosión discursiva de los siglos XVII y XVIII condujo, a partir del siglo XIX, a dos grandes modificaciones respecto del modelo sexual monogámico y heterosexual representado por la familia. Por un lado, este modelo sigue siendo una referencia, pero se habla cada vez menos de él, y, por otro, se comienza a hablar de la sexualidad de los niños, de los locos, de los criminales, de los que no aman al otro sexo.

De este modo, a lo largo del siglo XIX, el sexo termina inscribiéndose en el campo del saber con la aparición de una fisiología de la reproducción y una medicina de la sexualidad, pero con registros diferentes. La primera se limita a seguir los cánones de la normatividad científica; la medicina de la sexualidad, en cambio,

responde a una configuración más heterogénea. A fin de explicarla, Foucault opone dos procedimientos para producir la verdad acerca del sexo: la ars erotica (técnica erótica), en que la verdad se extrae del placer mismo, y la scientia sexualis (ciencia sexual), opuesta a la anterior, que funciona a partir del dispositivo de la confesión. La aparición de una medicina sexual en el siglo XIX fue posible a partir de la incorporación de este viejo ritual de la confesión en el marco de la cientificidad.

* * *

Foucault practica una suerte de escepticismo respecto de los universales antropológicos, como la locura, la delincuencia o la sexualidad, pero ello no significa que estas nociones no remitan a nada o sean solo quimeras (1994: v. IV, 634; 1999a: 366). No se trata de cosas sino más bien, retomando otro concepto foucaultiano, de realidades transaccionales (2004b: 301; 337), que se forman y se modifican por el juego de un determinado dispositivo de saber-poder. En este sentido, para referirse a los conjuntos estratégicos que se forman en torno al sexo a partir del siglo XVIII, Foucault habla de dispositivo de sexualidad, definido por cuatro conjuntos estratégicos: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo infantil, la socialización económica y médica de la procreación y la psiquiatrización de las conductas perversas.

Ahora bien, precisamente porque se trata de una realidad transaccional, no debemos pensar la sexualidad ni como una fuerza de la naturaleza que el poder trata de reprimir ni como algo oscuro que el saber trata de descubrir (1986b: 139; 101). La sexualidad tomó forma en la red de relaciones surgidas de la incitación a hablar, de la consecuente intensificación de los placeres, de las formas de conocimiento que se suscitaron y de los controles que se establecieron al respecto. De ahí que Foucault concluya La voluntad de saber afirmando: “Ironía de este dispositivo, nos hace creer que en él está en juego nuestra ‘liberación’” (1986b: 211; 152).

* * *

El interés de Foucault en el dispositivo de la confesión remite a localizaciones múltiples y amplios dominios, además de las prácticas religiosas y de la medicina de la sexualidad, las instituciones pedagógicas, el aparato judicial, la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis, etc. En sus palabras, "la confesión fue, y continúa siendo todavía hoy, la matriz general que rige la producción del discurso verdadero acerca del sexo" (1986b: 84; 63), "el hombre, en Occidente, se ha convertido en un animal que confiesa [bête d'aveu]" (1986b: 80; 60). Por ello, repetidas veces, como veremos más en detalle en el próximo capítulo, Foucault vuelve sobre la historia, el significado y el alcance del dispositivo confesional.

Así, el curso de 1974-1975, Los anormales, se detiene en los desarrollos de la pastoral cristiana en la época de la Reforma y de la Contrarreforma a partir del siglo XVI, para mostrar de qué modo, mediante las prácticas de la confesión y la dirección de conciencia, el cuerpo fue descalificado y culpabilizado como carne, es decir, como cuerpo atravesado por el deseo libidinoso. Los manuales de confesión y de dirección de conciencia muestran con claridad cómo el deseo, y particularmente el deseo sexual, fue hilvanado el cuerpo (Foucault, 1999d: 175; 181). En estos manuales se ve la necesidad de rastrear exhaustivamente la génesis del deseo sexual, establecer cómo este había asaltado el pensamiento, determinar los movimientos de la voluntad que habían acompañado esas sensaciones y esos pensamientos, etc. En este contexto, Foucault sitúa la epidemia de poseídos y, sobre todo, de poseídas del siglo XVII –la de Loudun, estudiada magníficamente por Michel de Certeau, fue sin duda de las más impactantes– como una forma de resistencia corporal a la pastoral de la carne. Y muestra que el recurso a la medicina, por parte de la Iglesia, para afrontar las convulsiones de los endemoniados, puede considerarse como una de las primeras formas de la neurología moderna.

El gobierno de la población

Vivimos en la época de la gubernamentalidad.

M. Foucault (1994: v. III, 656)

En la parte final de La voluntad de saber, titulada “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault retoma, por primera y única vez en sus libros publicados en vida, dos términos que había introducido en sus conferencias en Río de Janeiro de 1974: “biopoder” y “biopolítica”. En estas páginas, a diferencia del resto del libro, la cuestión del poder ya no se aborda en relación con la categoría de represión, sino de soberanía. En efecto, Foucault comienza hablando del antiguo derecho soberano de hacer morir y dejar vivir, de un poder que se ejerce de manera directa sobre la muerte e indirectamente, a través de la muerte, sobre la vida. A partir de la Época Clásica –sostiene–, toma forma un poder que funciona de manera inversa, un poder de hacer vivir o dejar morir, el biopoder. A fin de presentar la novedad introducida por el biopoder, Foucault dirá que, si el hombre “durante milenios fue lo que era para Aristóteles, un animal viviente y, además, capaz de una existencia política, el hombre moderno es un animal en cuya política está en juego su propia vida de ser viviente” (1986b: 188; 135). Mientras que el poder soberano expone la vida a la muerte, el biopoder, en cambio, se ejerce de manera positiva sobre la vida, busca administrar y aumentar sus fuerzas, para distribuirlas en un campo de valor y utilidad.

Ahora bien, esta nueva forma de ejercicio del poder se desarrolla en dos direcciones diferentes y complementarias. Por un lado, una “anátomo-política del cuerpo humano”: las disciplinas, la normalización del cuerpo de los individuos. Por otro, “una biopolítica de las poblaciones”: la normalización de su vida biológica (1986b: 183; 132). La primera, anatómica e

individualizante, toma forma a partir del siglo XVII y la segunda, biológica y orientada a la especie, más tarde, desde mediados del siglo XVIII. La sociedad moderna normalizadora es, desde esta perspectiva, "el efecto de una tecnología de poder centrada en la vida" (1986b: 190; 136). La importancia de la sexualidad radica en que ella se sitúa en el cruce entre la dimensión de las disciplinas y la biopolítica y, de este modo, permite articular los dos ejes del biopoder.

A decir verdad, las expresiones de Foucault acerca de las relaciones entre el antiguo poder soberano y el moderno biopoder, en esta parte final de La voluntad de saber, dejan margen para cierta ambigüedad. A veces habla de sustitución y a veces de complementariedad entre ambos poderes. En todo caso, una cosa es clara: no se trata de que de golpe uno desapareció por completo y el otro ocupó su lugar; al contrario, algunas de las consideraciones más relevantes sobre la relación entre soberanía y biopoder conciernen, precisamente, al modo en que ambos se entrelazan, por ejemplo, a propósito de la sexualidad. En este sentido, el dispositivo de sexualidad se contrapone al dispositivo de alianza, propio de una sociedad centrada en los mecanismos de la soberanía y, por consiguiente, en la cuestión de la sangre, con su diferenciación de castas, el valor de los linajes, el orden familiar, el honor de la guerra, los suplicios, etc. La problemática del dispositivo de sexualidad es otra: salud, vitalidad del cuerpo social, utilidad de sus fuerzas. La sangre está del lado de la ley, y la sexualidad, del lado de la norma (1986b: 195; 140). A pesar de ello, a partir de la segunda mitad del siglo XIX –sostiene Foucault–, la cuestión de la sangre fue recuperada para vivificar el dispositivo de sexualidad. Nos encontramos así, por un lado, con el racismo moderno, estatal y biologizante. "El nazismo fue, sin duda, la combinación más ingenua y más astuta –y esto por aquello– de las fantasías de la sangre con los paroxismos del poder disciplinario" (1986b: 197; 142). Por otro lado, en el extremo opuesto al racismo está el psicoanálisis, que también busca reinscribir la sexualidad en los mecanismos del antiguo derecho soberano, pero estableciendo la consanguinidad prohibida como ley de la sexualidad.

* * *

En su largo recorrido por los dispositivos modernos de poder, además de las categorías de soberanía y represión, Foucault pone en juego los conceptos de lucha y guerra, es decir, la denominada "hipótesis Nietzsche". Este es el eje del curso de los años 1975-1976, Defender la sociedad, contemporáneo de La voluntad de saber.[22] Este curso se presenta como una genealogía del discurso de la guerra de razas, para mostrar que este último, el concepto de raza, no tiene ni originaria ni necesariamente un sentido biológico. Como en Vigilar y castigar y en La voluntad de saber, la problemática de la soberanía sigue estando presente, pero desde una perspectiva diferente, en relación con las nociones de guerra y lucha. En efecto, con la noción de soberanía tal como aparece en el pensamiento de Thomas Hobbes se buscaba eliminar la lucha de todos contra todos que caracteriza esa situación natural previa al surgimiento del Estado, el dios mortal que ejerce el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. Por ello, Foucault sintetiza la apuesta de su curso diciendo que se trata de revertir la célebre sentencia de Carl von Clausewitz, según la cual "la guerra es la continuación de la política por otros medios", para determinar si la política, el ejercicio del poder en el marco de la estatalidad, contrariamente a lo que sostiene Hobbes, es "la continuación de la guerra por otros medios" (Foucault, 1997a: 16; 28).

Finalmente, en un sentido más amplio, esta genealogía del discurso de la guerra de razas es un análisis de la función política del discurso histórico. Durante siglos –sostiene Foucault–, desde la Antigüedad hasta el Medioevo e incluso hasta el siglo XVII, el relato histórico estuvo emparentado con los rituales del poder. Su función fue contar los derechos del poder (historia de los reyes y los poderosos, relato de sus linajes) e intensificar sus efectos (historia de sus fascinantes proezas y su gloria). La historia era, en pocas palabras, el relato de los ejemplos vivientes de la ley, y su finalidad, además de reverenciar al soberano, era ligar a los súbditos con él y, de este modo, vincularlos entre ellos. Desde finales del siglo XVI y sobre todo a partir del XVII, aparecerá otra forma de discurso histórico, opuesto al anterior: una contrahistoria, un discurso de

lucha. En este discurso, la historia de unos no es la historia de los otros. En los hechos, uno es siempre enemigo de otro y la historia de los vencidos no es la de los vencedores: la de los sajones no es la de los normandos, la de los francos no es la de los galos (1997a: 61; 71). La historia ya no es, entonces, el relato de la soberanía, sino de la raza. Pero ¿qué significa raza en este contexto? "Un conjunto de individuos reunidos por un estatus, una sociedad compuesta por cierto número de individuos que tienen sus costumbres, sus usos y sus leyes particulares" (1997a: 117; 129). Este nuevo discurso histórico hunde sus raíces en la tradición judeocristiana, no en la romana –"está más cerca de la Biblia que de Tito Livio" (1997a: 62; 72)–, pero ello no significa que solo pertenezca a lo que la tradición religiosa denomina "los pobres", el resto; al contrario, fue utilizado tanto por la aristocracia como por la burguesía para luchar contra el poder centralizado de las monarquías administrativas.

Foucault se detiene específicamente en las múltiples transformaciones que tuvo el discurso de la guerra de razas: en su momento constitutivo, al menos respecto de la historiografía francesa, representado por Henri de Boulainvilliers (1658-1722); en sus modificaciones en la época de la Revolución, a través de las cuales se buscó disciplinar el contradiscurso histórico en favor del Estado; en la aparición de un doble registro del relato de la guerra de razas en el siglo XIX: la lucha de clases y el enfrentamiento biológico, y, finalmente, en la función del discurso de la guerra de razas en el racismo del siglo XX, en las experiencias nazi y soviética.

Acerca del totalitarismo del siglo XX, la interpretación coincide, en términos generales, con la que encontramos en La voluntad de saber; en el caso del nazismo, este ha sido posible a partir del biopoder. En la medida en que sus mecanismos se utilizan para ejercer el derecho soberano de hacer morir o dejar vivir, la biopolítica se convierte en una tanatopolítica, en una política de muerte (1997a: 228; 231). Por ello, la intención de Foucault en Defender la sociedad es mostrar la importancia que tuvo el concepto de guerra de razas a partir del momento en que, con las teorías evolucionistas y de la degeneración de la especie, el concepto de raza adquirió un sentido biológico. La función de muerte del derecho soberano ya no está dirigida simplemente al enemigo político, sino al biológico. La destrucción de las otras

razas, sin embargo, es solo uno de los objetivos del racismo; el otro es la regeneración de la propia raza, para lo cual es necesario exponerla a la muerte. En resumen, nuestro autor sostiene que el racismo moderno no es ni “una vieja tradición” ni una “nueva ideología”, sino “una tecnología del poder” (1997a: 230; 233) en la que se conjugan el viejo derecho soberano, los mecanismos modernos del biopoder y el discurso de la guerra de razas.

Ahora bien, según Foucault, en la experiencia política nazi, el racismo tiene un sentido propio y fundamentalmente étnico; en los Estados socialistas como la Unión Soviética, nos encontramos con un racismo también biológico, pero de tipo evolucionista, a propósito de los enfermos mentales, de los criminales y también de los adversarios políticos. En este sentido, cuando el socialismo insistió en la transformación de las condiciones económicas como condición para pasar del Estado capitalista al Estado socialista, no recurrió al racismo, pero sí lo hizo cuando se orientó al concepto de lucha contra el enemigo como enfrentamiento físico con la clase capitalista (1997a: 233-234; 237).

* * *

En 1977 Foucault no dictó clases en el Collège de France, pero ese año sabático fue políticamente intenso, sobre todo a propósito del caso Klaus Croissant.[23] Cuando en enero de 1978 retoma sus clases, vuelve sobre la cuestión del biopoder y titula el curso de ese año Seguridad, territorio, población. A nuestro modo de ver, por varias razones este curso reviste una importancia capital en su pensamiento. Por un lado, nos ofrece una nueva interpretación de las relaciones históricas de los diferentes dispositivos de poder, más ordenada y sin las ambigüedades que podía suscitar el vocabulario utilizado en sus trabajos anteriores. Por otro lado, introduce la noción de dispositivos de seguridad en relación con la biopolítica y la distinción entre normación y normalización. Y, finalmente, se puede seguir el vuelco del pensamiento del autor hacia la cuestión del gobierno y la gubernamentalidad. Podría decirse que en

determinado momento se produce un giro –incluso, un quiebre– en la exposición, específicamente con el cambio de tema a partir de la lección del 8 de febrero de 1978. Foucault venía hablando de las problemáticas de la población y del territorio en el siglo XVIII, de las concepciones económicas de los fisiócratas y del mercantilismo, y, de pronto, en relación con la noción de gobierno, se introduce la problemática del poder pastoral en el pensamiento griego y en las prácticas cristianas. Las últimas lecciones del curso volverán sobre el análisis de la política moderna en los siglos XVII y XVIII, pero ahora a partir de la idea de gubernamentalidad, oponiendo la gubernamentalidad política a la económica.

Como acabamos de señalar, este curso nos ofrece una nueva lectura de las relaciones históricas entre los diferentes dispositivos del poder. Foucault aclara que no se trata de identificarlos con determinadas épocas históricas, como si hubiese una época arcaica, la de la soberanía; otra moderna, la de las disciplinas, y otra contemporánea, la de la seguridad y la biopolítica. Históricamente, no hay una sucesión de estos diferentes dispositivos, sino una simultaneidad. Lo que cambia de una época a otra es el modo en que estas formas de ejercicio del poder se relacionan entre sí y, en el marco de este juego, cuál de estos dispositivos cumple la función dominante (2004c: 10; 23). Los dispositivos disciplinarios y los de seguridad, en definitiva, han existido siempre, no son exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, por razones políticas y económicas, en la Modernidad adquieren mayor relevancia, al extenderse por toda la sociedad. En efecto, los dispositivos disciplinarios y biopolíticos se convierten en las nuevas técnicas políticas, necesarias para gobernar las multiplicidades urbanas y ajustarlas a la dinámica de producción y consumo de una sociedad industrial y capitalista; pero ello no significa que el dispositivo soberano haya dejado de funcionar.

En este marco históricamente más complejo que el de la simple sucesión lineal, para describir el funcionamiento de la biopolítica Foucault se sirve del concepto de dispositivo de seguridad. Como en Vigilar y castigar a propósito de la disciplina, también utiliza el término “seguridad” con un sentido muy preciso, que se define a partir de cuatro elementos: el medio, la aleatoriedad, la normalización y la población. El medio es el conjunto de elementos

naturales (como los ríos, las colinas, la vegetación, la fauna, etc.) y artificiales (como las aglomeraciones humanas o las rutas) y las interacciones que se producen entre ellos en razón de la circulación de hombres, animales y cosas, con las amenazas y peligros que eso conlleva (2004c: 22-23; 40-41). Los dispositivos de seguridad se ocupan, en resumen, de fenómenos de masa, en serie, de larga duración. De allí la importancia que, en el desarrollo de estos dispositivos, tuvo lo que en el siglo XVIII se denominaba "ciencia de la policía", es decir, la estadística. Ahora bien, en la medida en que se trata de administrar este conjunto y sus efectos, los dispositivos de seguridad deben funcionar teniendo en cuenta la aleatoriedad de los acontecimientos futuros. A diferencia de cuanto sucede en las disciplinas, no se trata de adaptar los acontecimientos a una norma establecida con anterioridad, sino de seguir las tendencias generales que ellos describen. De este modo, mientras que en el caso de las disciplinas la norma es anterior y externa, en el de los dispositivos de seguridad, en cambio, es intrínseca. Para distinguir estas dos maneras de relacionarse con lo normal, Foucault propone reservar el término "normalización" para los dispositivos de seguridad, y el término "normación", para las disciplinas (2004c: 65; 76). Finalmente, el cuarto elemento que conforma los dispositivos de seguridad es la población. Esta no se define ni como la multiplicidad de sujetos jurídicos, de los que se ocupa la soberanía, ni como la multiplicidad de cuerpos individuales, objeto de las disciplinas, sino como una multiplicidad de individuos "que están y que solo existen profunda, esencial y biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen" (2004c: 23; 42).

Con los dispositivos de seguridad, en resumen,

no se trata de adoptar el punto de vista ni de lo que está permitido ni de lo que es obligatorio, sino de tomar distancia para captar el punto en el que las cosas se producirán, sean deseables o no; es decir que se trata de comprenderlas en el nivel de su naturaleza o de tomarlas en su realidad efectiva […]. El mecanismo de seguridad funcionará a partir de esta realidad, intentado apoyarse en ella y hacerla intervenir, hacer jugar los elementos, cada uno en relación con los otros. […] Esta regulación en el elemento de la realidad es,

creo, la función fundamental de los dispositivos de seguridad (Foucault, 2004c: 48; 68).

Desde este punto de vista, gobernar consiste en conducir conductas, es decir, en poner en marcha un conjunto de acciones sobre acciones posibles: incitándolas, induciéndolas, desviándolas, facilitándolas o dificultándolas, haciéndolas más o menos probables (1994: v. IV, 237); en el límite, también prohibiéndolas, pero teniendo siempre en cuenta la libertad (las múltiples acciones posibles) de aquellos a quienes se busca conducir y su capacidad de actuar sobre quienes los conducen.

* * *

Junto con la formación de los dispositivos de seguridad surge ese nuevo personaje político que es la población. Ciertamente, no es la primera vez que nos encontramos con este término o este concepto en el pensamiento político, como lo prueban las numerosas consideraciones acerca de la importancia política de la relación entre la población y el territorio. Un territorio despoblado, en efecto, no tiene el mismo significado político que uno habitado. No se trata, por ello, de una novedad en sentido absoluto. Lo novedoso responde, más bien, a la forma que toma la población en el marco de los dispositivos de seguridad. En ellos la población aparece, por un lado, en su dimensión biológica, en su naturalidad: sus variaciones en relación con el clima y la geografía, sus tasas de crecimiento y mortalidad, los deseos que mueven sus comportamientos, etc. Y, por otro, en su dimensión pública: las opiniones, los comportamientos, los hábitos, las convicciones, etc. La población, este nuevo personaje político, es, precisamente, lo que se extiende desde el enraizamiento biológico de la especie humana hasta esa dimensión pública de los comportamientos colectivos (2004c: 77; 102).

Ahora bien, en esta perspectiva, a diferencia de cuanto se sostenía

en Las palabras y las cosas, ya no hay que buscar el lugar de nacimiento de las ciencias humanas en una mutación epistémica, y tampoco, como se sostenía en Vigilar y castigar, en los mecanismos de la individualización disciplinaria, sino en la emergencia de este nuevo concepto de población y de la nueva realidad que esta constituye. El hombre de las ciencias humanas y del humanismo del siglo XIX (el hombre como ser viviente, individuo que trabaja y sujeto que habla) es –afirma ahora nuestro autor– una "figura de la población" (2004c: 81; 108).

* * *

El análisis de los dispositivos de seguridad y de la problemática moderna de la población conducen a Foucault hacia la cuestión del gobierno y de la gubernamentalidad. Cuanto más hablaba de población –sostiene–, más hablaba de gobierno y menos de soberano (Foucault, 2004c: 77; 102). En este contexto, la gubernamentalidad se define por el conjunto de instituciones, cálculos y tácticas que tienen "como objetivo principal el gobierno de la población; como forma mayor la economía política y como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad" (2004c: 111; 136). Para Foucault, las primeras formulaciones de esta nueva gubernamentalidad política, contemporáneas del surgimiento de la racionalidad científica moderna, se encuentran en el género denominado "artes del gobernar" (cultivado, entre otros, por Guillaume de la Perrière y François de La Mothe le Vayer). El propósito general de toda esta literatura es abordar las maneras de ejercer el poder "bajo la forma y el modelo de la economía" (2004c: 98; 121). A las primeras elaboraciones del cameralismo, los movimientos que buscaban articular una práctica económica en el estricto marco de la soberanía estatal, y del mercantilismo, le seguirán luego la razón de Estado y el liberalismo.

En cuanto concierne a la razón de Estado que se analiza de manera particular en Seguridad, territorio, población, el fortalecimiento del poder estatal se define a partir de dos ejes fundamentales: el

desarrollo de un nuevo aparato diplomático-militar para ocuparse de la política exterior, y el de la policía, para la política interior. Por un lado, la guerra se convierte en una cuestión de equilibrio entre Estados, surgen los ejércitos profesionales y se establece una diplomacia que busca regular las relaciones jurídicas. Por otro lado, de acuerdo con lo que en la época se llamaba "policía", toma forma un aparato gubernamental de carácter administrativo para hacerse cargo de la educación de los niños y los jóvenes, de la salud pública, de las reglas del comercio, de los caminos y de la urbanización, etc. El objeto de la policía, tal como lo describen Giovanni Botero o Johann von Justi, es la vida de los ciudadanos o, con mayor exactitud, su reglamentación.

El liberalismo surge precisamente como una reacción o una transformación –Foucault se sirve de ambos conceptos– de la gubernamentalidad política de la razón de Estado, que tuvo lugar en el siglo XVIII y a partir de la economía política. Su preocupación fundamental ya no es reglamentar la vida de los ciudadanos, sino, al contrario, limitar el ejercicio del poder estatal a partir de la propia práctica de gobierno, internamente, sin recurrir a los mecanismos del derecho. Para la racionalidad económica liberal, la función esencial del Estado consiste en "asegurar la seguridad de estos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos de la población" (2004c: 361; 404). En este sentido, la época del liberalismo no es la época de la libertad, sino de la seguridad.

* * *

En el curso siguiente, de 1978-1979, titulado Nacimiento de la biopolítica, Foucault vuelve extensamente sobre el liberalismo. Es, de hecho, una historia del liberalismo y, sobre todo, del neoliberalismo (entre otros, de la Escuela de Friburgo, de la Escuela de Chicago, de la teoría del capital humano). La hipótesis que guía el curso sostiene que, para comprender la biopolítica, resulta necesario estudiar el marco general de la racionalidad política del

liberalismo (2004b: 24; 40), porque este no se reduce a ser una teoría económica, sino que es, sobre todo, una concepción político-antropológica.

Como concepción política, su núcleo está constituido por la determinación de las formas de autolimitación del ejercicio del poder del Estado. Los liberales clásicos del siglo XVIII habían encontrado en el mercado el mecanismo que les permitía establecer cuándo se gobernaba demasiado, es decir, excesivamente, produciendo efectos contrarios a los perseguidos. Por ello habían puesto al Estado bajo la tutela del mercado. En este sentido, para Foucault, el mercado constituye un dispositivo de veridicción que funciona en la medida en que se supone que sus mecanismos son, de alguna manera, naturales y tienen sus propias leyes. Para los neoliberales, en cambio, el dispositivo de veridicción ya no es el mercado (cuya natural espontaneidad incluso es puesta en duda por algunos de ellos), sino la empresa. El objetivo del neoliberalismo es que la trama de la sociedad tenga la forma de la empresa. El principio regulador de autolimitación de la acción gubernamental, entonces, ya no es la racionalidad que emerge de las formas de intercambio, sino la que emerge del ejercicio de la competitividad, es decir, del cálculo de costos y beneficios.

Ahora bien, como concepción antropológica y contrapartida de la búsqueda de autolimitación del poder del Estado, la preocupación fundamental del liberalismo es establecer las formas no estatales de gobernabilidad del hombre. Aquí también, a diferencia del liberalismo clásico, para el neoliberalismo, el hombre "que se quiere reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, sino el hombre de la empresa y la producción" (2004b: 152; 182). Foucault muestra cómo, en las teorías del capital humano, se aplica el principio de racionalidad empresarial al análisis de las conductas de los individuos y de la población. De modo que, en este marco, toda conducta –racional o irracional– que responda de manera sistemática a las modificaciones variables del medio se convierte en objeto de la economía (2004b: 273; 308). El hombre económico, el que estudia la economía, es, entonces, el hombre eminentemente gobernable, es decir, aquel que actuando libremente se inscribe, a través de sus comportamientos, en una curva estadística.

* * *

Al igual que en trabajos anteriores, en Nacimiento de la biopolítica Foucault vuelve sobre la cuestión del nazismo. En este caso, a propósito del análisis del neoliberalismo alemán de la Escuela de Friburgo y en torno a la figura de Ludwig Erhard. Pero la interpretación que nos ofrece no coincide exactamente con la que había sostenido en La voluntad de saber, Defender la sociedad y también en la conferencia de 1974, "El nacimiento de la medicina social". En efecto, allí presentaba el nazismo como una "puesta en orden eugenésica de la sociedad, con lo que ella podía comportar de extensión y de intensificación de los micropoderes, bajo la cobertura de una estatalización ilimitada" (1986b: 197; 142. Las cursivas son nuestras). Ahora, a partir de la noción de gubernamentalidad, Foucault esboza una respuesta diferente: la especificidad del nazismo consiste en lo que puede denominarse una gubernamentalidad de partido:

Este Estado que se puede llamar totalitario, lejos de caracterizarse por la intensificación y la extensión endógena de los mecanismos del Estado, este Estado totalitario no es la exaltación del Estado, sino que constituye, al contrario, una limitación, una disminución, una subordinación de la autonomía del Estado, de su especificidad y de su funcionamiento propio. ¿Respecto de qué? Respecto de esta otra cosa que es el partido. […] No hay que buscar el principio [del Estado totalitario] en la gubernamentalidad estatalizante o estatizada que vemos nacer en los siglos XVII y XVIII; hay que buscarlo del lado de una gubernamentalidad no estatal, precisamente en lo que se podría llamar una gubernamentalidad de partido (2004b: 196; 224. Las cursivas son nuestras).

En resumen, la mecánica del totalitarismo no responde a la lógica de más Estado, sino de menos Estado, es decir, a la subordinación

de este al partido y, a través del partido, a su líder.

Esta nueva interpretación del nazismo a partir de la noción de gubernamentalidad se inscribe en el marco general de la crítica de Foucault a lo que denomina “la fobia de Estado”, por la que asistimos a una sobrevaloración de este. Contra ella, Foucault propone considerar el Estado como un instrumento del gobierno, como una práctica o como una “peripecia de la gubernamentalidad” (2004c: 253; 291). Se busca, de este modo, abandonar los análisis que establecen una línea genética continua que va del Estado administrativo del siglo XVII al Estado totalitario del siglo XX, pasando por el Estado de bienestar, el Estado burocrático y el Estado fascista.

* * *

Como ya hemos señalado, no encontramos en Foucault ninguna teoría general acerca del poder. Entre otras razones, porque no se propuso responder a la pregunta “¿Qué es el poder?”, sino analizar sus formas de ejercicio. Sobre la biopolítica, además, no solo no hay una teoría general, sino que sus investigaciones sobre el tema tienen un carácter, al mismo tiempo, menos acabado y más amplio que las dedicadas a las disciplinas. En parte, como también hemos señalado, porque no existe ningún libro que corresponda a sus cursos biopolíticos, y en parte porque Foucault ha buscado diferentes vías de acceso para el estudio de las formas de gobierno de la población: el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, las transformaciones del discurso histórico, las nociones de guerra y lucha y, finalmente, el desarrollo de la economía política. Más allá de estas múltiples elaboraciones sobre el tema, resulta claro que, en sus palabras,

el modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o el nexo voluntario (que a lo sumo solo pueden ser

instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno (1994: v. IV, 237).

Con todo, puede decirse que, a pesar del carácter menos acabado de sus investigaciones sobre la biopolítica, estas han tenido, en el desenvolvimiento del pensamiento de Foucault, un peso decisivo. A partir de sus cursos biopolíticos, como veremos en el capítulo siguiente, sus investigaciones se orientan en una nueva dirección.

■

[20] En referencia al psiquiatra y psicoanalista Wilhelm Reich.

[21] Fueron publicados conjuntamente; véase Foucault (2018b).

[22] El título original de este curso, “Il faut défendre la société”, con comillas, ha sido traducido al español como Defender la sociedad. A nuestro modo de ver, las comillas deberían haberse mantenido, pues se trata de una cita, de una referencia a quienes sostienen que hay que “defender la sociedad”.

[23] Siendo abogado de algunos militantes detenidos de la Fracción del Ejército Rojo (Rote Armee Fraktion), organización terrorista revolucionaria que operaba en Alemania occidental, se acusa a Croissant de colaborar en acciones terroristas por facilitar la comunicación entre sus defendidos y la organización terrorista. Huye a Francia, donde solicita asilo político, pero lo detienen y finalmente lo expulsan en noviembre de 1977. Foucault se manifiesta en forma reiterada y enfática en contra de las decisiones de los tribunales franceses y de las autoridades alemanas. Pero estas protestas no son un apoyo ni a Andreas Baader, jefe de la Fracción, ni a su grupo, sino un rechazo a las limitaciones de lo que Foucault denomina “derecho de los gobernados”, un derecho “históricamente más determinado que los derechos del hombre” (1994: v. III, 362), en este caso concreto, el derecho a contar con abogados para defenderse en un juicio. De hecho, al denunciar o encarcelar a setenta de sus representantes legales, Alemania les negaba este derecho a los miembros de la Fracción. A su vez, a diferencia de

Deleuze, Foucault se expresa explícita y claramente contra el uso de la violencia que hace la Fracción del Ejército Rojo en Alemania. A partir de este episodio, la distancia entre ellos sería cada vez mayor.

5. Una genealogía del sujeto

Desde sus primeros trabajos, la Modernidad fue el territorio en el que se situaron las investigaciones foucaultianas. Los análisis del poder, sin embargo, ya a comienzos de la década de 1970, pero sobre todo en la de 1980, lo condujeron hacia la Antigüedad griega y romana, tanto como a los primeros siglos del cristianismo. Una genealogía del sujeto moderno hacía necesario remontarse a esas épocas. En efecto, la sexualidad moderna no puede comprenderse sino desde la perspectiva, a la vez, de continuidad y ruptura, con la experiencia de la carne de los cristianos y con la inquietud por los placeres de los antiguos. Ahora bien, sea en el orden de la sexualidad, de la carne o de los placeres, el sujeto no se constituye solo como un sujeto para los otros, sino también para sí mismo. A esta relación consigo mismo, atravesada por la figura del otro, Foucault la denomina ética. En ella, la sexualidad, el deseo y los placeres aparecen como materia de uso, de obligación y de problematización. Acerca de estos temas, Foucault interroga a los antiguos y también a los Padres de la Iglesia, consulta sus códigos y manuales de conducta. En su análisis emerge una cuestión crucial entrelazada con el problema del deseo y de la ley, que recorre de un extremo a otro la cultura occidental: la confesión. El hombre occidental es un animal de confesión, que vuelca su experiencia en palabras dirigidas a otro a fin de obtener la verdad sobre sí mismo. Pero esa verdad sobre sí mismo también puede articularse con una ética de los placeres, como enseñaban los antiguos, o expresarse como manifestación de libertad. Esta será la cuestión de la parresia, el riesgo del "hablar franco" del que tratan los últimos trabajos de Michel Foucault.

En las investigaciones foucaultianas de la década de 1980, sus

cursos y libros, nos encontramos con dos grandes líneas de trabajo: por un lado, la genealogía del poder pastoral y de las prácticas de subjetivación del cristianismo de los primeros siglos (en particular, la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo) y, por otro, el estudio de las formas del cuidado de sí y de la parresia (el coraje del decir verdadero) en la Antigüedad grecorromana. A propósito de estos temas, Foucault recorre a contracorriente, aunque no siempre de manera lineal, el curso de la historia: va de la Modernidad a los primeros siglos del cristianismo y de estos a la Antigüedad clásica. Desde esta perspectiva, Foucault reformula también el proyecto de Historia de la sexualidad.

Es necesario tener presente que este desplazamiento hacia la Antigüedad y el cristianismo no significa un abandono de la problemática de la Modernidad, que dominó hasta esta época sus trabajos. Al contrario, Foucault busca llevar a cabo, a partir de los autores de la Antigüedad y de los Padres de la Iglesia, una genealogía de la subjetividad moderna, para establecer cuáles han sido sus condiciones históricas de posibilidad. Por ello, en los escritos de esta época Foucault no deja de apuntar hacia el presente y vincular los temas abordados con sus proyecciones modernas.

Como sucedía con Vigilar y castigar y con La voluntad de saber, los temas de los libros reaparecen en sus cursos de esta época. Por ejemplo, los de Las confesiones de la carne en Del gobierno de los vivos (1980); los del Uso de los placeres y de La inquietud de sí en Subjetividad y verdad (1981) y la Hermenéutica del sujeto (1982). Pero ninguno de sus libros publicados en vida aborda la temática de la parresia, de la que tratan sus últimos dos cursos en el Collège de France, El gobierno de sí y de los otros (1983) y El coraje de la verdad (1984).

Como ya señalamos, Foucault no recorre de manera lineal el camino a contracorriente hacia la Antigüedad cristiana y clásica; más bien, no deja de retomar y reelaborar temas y problemas. A pesar de las superposiciones y repeticiones, a veces inevitables porque se introducen matices y se profundizan cuestiones, procuraremos ofrecer una visión de conjunto de esta última etapa del pensamiento foucaultiano. Nos ocuparemos, en primer lugar, del poder pastoral, en cuyo marco se han elaborado las prácticas del decir la verdad

acerca de sí mismo, de manera obligatoria y ritual, vinculándolas con la problematización del deseo, y, en segundo lugar, de la época del cuidado de sí mismo, en particular, en relación con el uso de los placeres y el decir veraz y franco de la parresia. La reformulación del plan de Historia de la sexualidad nos servirá para articular ambos momentos.

El poder pastoral

Los cursos biopolíticos de los que nos ocupamos en el capítulo anterior (Defender la sociedad; Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica) pueden considerarse, en su conjunto, como una genealogía de la racionalidad política moderna, en la que Foucault muestra cómo el poder trasciende los límites del dispositivo soberano. En efecto, el poder moderno, incluso en el marco de la estatalidad, no se reduce a los mecanismos jurídicos a través de los cuales se formula y se aplica la ley. Se ejerce también a través de los dispositivos disciplinarios y de seguridad que definen los dos ejes del biopoder. Retomando una fórmula clásica, podría decirse que el poder no consiste simplemente en reinar, en establecer leyes generales, expresión de una voluntad soberana; sino, al mismo tiempo, en gobernar, en conducir las conductas de los individuos y de la población en relación con determinados discursos verdaderos (como, por ejemplo, los saberes de las ciencias humanas o el saber económico).

En los inicios de la Modernidad, con el fin del feudalismo y el abandono del ideal del Sacro Imperio, la Reforma protestante y la llamada Contrarreforma católica pusieron en marcha una reactivación profunda de las técnicas con las que los pastores conducían a sus fieles, es decir, las técnicas del poder pastoral. Estas constituyen, para Foucault, un preludio de la gubernamentalidad moderna, han sido su condición histórica de posibilidad. Esto no significa, sin embargo, que el paso del gobierno de las almas al gobierno de los cuerpos, del poder pastoral a la gubernamentalidad moderna, deba ser interpretado como una transferencia “global y masiva” (2004c: 235; 266) del poder de la Iglesia y de sus técnicas de gobierno de los hombres al Estado y a la sociedad. Se trata de un proceso mucho más complejo, en el que la apropiación de esas técnicas se acompaña de modificaciones a través de las cuales, en un primer momento, en la época de la Razón de Estado, en los siglos XVII y XVIII, los procedimientos del poder pastoral

comienzan a integrarse con las estructuras jurídicas de la estatalidad moderna. A lo largo de este proceso tomó forma un poder político que es, a la vez, totalizante e individualizante, que reina y gobierna, legisla y conduce, y, por ello, se ejerce sobre todos y cada uno o, según una expresión latina retomada por Foucault, omnes et singulatim (1994: v. IV, 134; 1988b: 95).

* * *

Ni el poder pastoral ni la gubernamentalidad –es necesario subrayarlo y Foucault no deja de hacerlo– dejaron de suscitar contraconductas que, estrictamente hablando, no constituyen un simple rechazo al hecho de ser gobernados, sino un cuestionamiento al modo en que se lo hacía y un reclamo de que se lo hiciera de manera diferente. De hecho, Foucault dedica la lección del 1º de marzo de 1978, del curso Seguridad, territorio, población, al análisis de estas contraconductas (2004c: 195-219; 221-263). Respecto del pastorado cristiano, enumera el ascetismo que recusa la presencia autoritaria del otro en la relación consigo mismo; las experiencias comunitarias, que niegan la división binaria entre quienes dirigen y quienes son dirigidos, es decir, la autoridad del pastor; la mística, cuyas experiencias no pueden encuadrarse en los mecanismos del poder pastoral; la interpretación personal de la Biblia, sin mediación doctrinal; y los movimientos esperanzados en la llegada escatológica de un verdadero pastor. Los objetores de conciencia, las sociedades secretas o las resistencias a la medicalización, por su parte, constituyen formas de contraconducta respecto de la gubernamentalidad política moderna.

Estas contraconductas, a pesar de lo que puede sugerir el término, no son una mera reacción ante las formas de la gubernamentalidad pastoral. Desde un punto de vista histórico, al menos a veces ha sido exactamente al revés. Las formas de pastoralización –las prácticas por las que se fortaleció, por caso, la autoridad de la jerarquía eclesiástica– fueron una respuesta a las contraconductas, como sucedió en los primeros siglos del cristianismo respecto de los

movimientos gnósticos. Por otro lado, desde un punto de vista teórico, para Foucault, las relaciones de poder requieren contraconductas para funcionar. Sin resistencia, en efecto, las relaciones de poder se vuelven relaciones de dominación (1994: v. IV, 720; 1999a: 393-395).

* * *

Como hemos visto a propósito, por ejemplo, de La cuestión antropológica y de su tesis secundaria de doctorado, en los escritos foucaultianos la noción de crítica aparece vinculada con la figura de Kant y, de este modo, termina inscribiéndose en el marco histórico del Iluminismo (Aufklärung), la renovación filosófica y política de finales del siglo XVIII. En una conferencia de 1978, ¿Qué es la crítica?, Foucault elabora, sin embargo, una noción de crítica en relación con el proceso de pastoralización de la Modernidad y, por ello, retrotrae la crítica y la actitud crítica modernas hasta el siglo XVI. En este contexto, las define como "el arte de no ser tan gobernados" (2015b: 37; 50, trad. H. Pons), como "indocilidad reflexiva" (2015b: 39; 52). "La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad" (2015b: 39; 52). A partir del siglo XVI, en efecto, esta forma de la crítica, que ha tenido múltiples puntos de anclaje (el derecho, la Sagrada Escritura, la ciencia, la naturaleza y la relación con uno mismo), interroga a la verdad acerca de sus efectos de poder.

* * *

Ahora bien, partiendo del análisis de la gubernamentalidad y de las contraconductas modernas, Foucault se interesa por el modo en que tomó forma y se transformó la práctica de gobernar pastoralmente a

los hombres, de conducir sus conductas mediante la producción de discursos verdaderos. Para esclarecer el concepto de poder pastoral, se sirve de la contraposición (en la que está conceptualmente en juego la distinción entre reinar y gobernar a la que ya aludimos) entre esas dos concepciones del poder que se expresan, por un lado, con la imagen griega del político como un navegante y, por otro, con la judeocristiana del pastor.

El político de los griegos ejerce el poder sobre un territorio y establece las leyes que deben perdurar luego de su desaparición. La finalidad que persigue como político es el honor, sobre todo después de su muerte. Esta figura encuentra su formulación clásica en la imagen del timonel y la nave, en la que el timón sirve para ejemplificar la función de la ley. A la manera del timonel que mueve el timón para definir el rumbo de la nave como un todo, el político conduce la ciudad a través de las leyes. El pastor del judeocristianismo, en cambio, no ejerce su poder sobre un territorio, sino sobre un rebaño: reúne a individuos esparcidos, que sin él se dispersarían; el pastor es capaz de abandonar a su rebaño para salir en busca de la oveja perdida y da su propia vida por cada una de ellas (2018a: 384-389; 397-403). Aunque se ejerza sobre un rebaño, el poder del pastor es, sobre todo, individualizante. Su función requiere el conocimiento de cada una de las ovejas y reclama su entrega por cada una. Por ello, a pesar de las connotaciones que conlleva la idea de rebaño, no se trata de un poder que solo congrega, de carácter exclusivamente gregario, sino de un poder que puede reunir al rebaño en la medida en que individualiza.

La imagen del timonel y la nave domina las representaciones políticas de la Antigüedad griega y latina (gobernar, además, remite en su etimología en griego a navegar); la idea de un poder que se ejerce según la modalidad de un pastor que conduce a sus ovejas, sin embargo, no es una imagen desconocida para el mundo griego. Se encuentra presente en Homero, que habla del rey como pastor de los pueblos, y en la tradición pitagórica, que establece una relación etimológica entre las palabras “ley” (nomos) y “pastor” (nomeus). Pero en el primer caso se trata de una imagen de la época arcaica y, en el segundo, de una tradición marginal (Foucault, 2004c: 140-141, 143; 162-163, 166).

En efecto, en El político Platón se pregunta si se puede definir al político como pastor de los hombres. En un primer momento del diálogo, parecería que el político es una especie de pastor, como el médico o el maestro; pero luego, a partir del mito del mundo que comienza a girar en sentido contrario, finalmente se abandona esta primera aproximación al problema. Porque, precisamente, a diferencia de los pastores que se ocupan de los hombres en forma individual, el político lo hará solo en forma colectiva y en su conjunto. Para Platón, a fin de definir la función del político, el arte apropiado es, en cambio, el de tejer. Pues su función consiste en tramar la urdimbre de la polis mediante leyes, establecidas a partir de su conocimiento de lo inmutable.

Al contrario, en las tradiciones orientales, en particular la hebrea, es frecuente la imagen del pastor como representación de poder. Pero el poder pastoral, según Foucault, es una modalidad de gobierno que toma forma recién con el cristianismo, a partir de esos elementos de las tradiciones hebrea y oriental y también de ciertas técnicas de vida de la tradición griega, en especial, de la filosofía de la época helenística. El poder pastoral es originariamente una práctica propia de las comunidades monásticas, con un importante desarrollo en la literatura cristiana de los primeros siglos. Retomando las expresiones de Foucault, el cristianismo articuló todos los elementos y temas "del poder pastoral en mecanismos precisos y en instituciones bien definidas"; es el que "realmente organizó un poder pastoral específico y autónomo" (2004c: 133-134; 159). En resumen, el poder pastoral es

un poder de origen religioso, […] que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esta vida, un poder que consiste en querer hacerse cargo de la existencia de los hombres en sus detalles y en su desarrollo, desde su nacimiento hasta la muerte, y esto para obligarlos a comportarse de una determinada manera para alcanzar su salvación (1994: v. III, 548).

Decir la verdad acerca de sí mismo

No solo se requiere simplemente obedecer, sino también manifestar, enunciándolo, lo que se es.

M. Foucault (1994: v. IV, 125)

Ahora bien, la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo por parte de quienes deben ser conducidos ha sido una de las técnicas fundamentales del ejercicio del poder pastoral. En efecto, el cristianismo –sostiene Foucault– "es una confesión […] pertenece a un tipo de religión muy particular, las religiones que imponen a quienes las practican una obligación de verdad" (2013c: 64; 72, trad. H. Pons). El dispositivo de la confesión es, sin duda, uno de los ejemplos más paradigmáticos y debemos entenderlo –en un sentido amplio que no se reduce a sus formas modernas– como esa obligación, según determinados ritos, de decir la verdad acerca de sí mismo.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, Foucault se había ocupado de este dispositivo en su curso Los anormales y en La voluntad de saber. En ambos, sin embargo, se focaliza sobre todo en la historia moderna de la confesión a partir del siglo XVI. Pero ahora, en sus trabajos de la década de 1980 sobre el poder pastoral, retoma el tema en un marco histórico mucho más amplio. En el curso de 1980, Del gobierno de los vivos, extiende el análisis de la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo hasta los primeros siglos del cristianismo, particularmente a propósito de la institucionalización del monacato, y hasta la Antigüedad clásica. Aborda estos temas también en la primera parte de Las confesiones de la carne. Y en 1981, en un curso en la Universidad Católica de Lovaina, Obrar mal, decir la verdad, no solo retoma esos desarrollos sino que extiende aún más el análisis histórico del dispositivo de la confesión, en este caso en sentido inverso, hasta las prácticas

terapéuticas, judiciales y criminológicas del siglo XX. Este curso de Lovaina puede ser visto, por ello, como una exposición de conjunto, ordenada cronológicamente, de las investigaciones foucaultianas sobre el tema. Considerando todo este material, puede decirse, en definitiva, que a ninguna otra práctica Foucault le ha dedicado un estudio tan vasto.

Vale la pena tener presente que, ya en Nacimiento de la biopolítica, sostenía:

Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas tonterías sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde un punto de vista político. Solo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que sabemos hoy, quizá no lo fueran tanto. […] Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción (2004b: 38; 55).

* * *

Ciertamente, la tesis foucaultiana acerca de la relación entre gobierno y veridicción, la necesidad de producción de discursos verdaderos para ejercer el poder, en la que se inscribe la práctica de decir la verdad acerca de sí mismo, puede ser entendida en varios sentidos. Casi al inicio de su curso Del gobierno de los vivos, Foucault enumera algunas de estas posibilidades a modo de ejemplo (2012a: 17; 36): el principio de racionalidad, representado por la razón de Estado que reclama, para poder gobernar, un conocimiento de la estructura y de la naturaleza del aparato estatal (Giovanni Botero); el principio de evidencia, que exige que en la acción de gobernar aparezca la racionalidad misma de las cosas, en particular, de las leyes de la economía (François Quesnay y los fisiócratas); el principio de competencia, que sostiene la necesidad de un saber científico y especializado acerca del gobierno (Saint-

Simon); el principio de la conciencia general, que considera que gobernar consiste en ocultar cosas y persigue que todos las conozcan, de modo que el gobierno se vuelva imposible (Rosa Luxemburgo); y el principio del terror, que, al revés del anterior, supone que el gobierno funciona porque todos saben lo que se quiere ocultar (Alexander Solzhenitsyn). La posición de Foucault a propósito del poder pastoral avanza en otro sentido: se interesa por las manifestaciones ritualizadas de la verdad. En primer lugar, a partir de un fondo "oculto", "invisible" o "imprevisible"; en segundo lugar, de conocimientos "marginales", "residuales" o "suntuarios" (2012a: 7-8; 23-24), pero que se requieren para el funcionamiento de los dispositivos de poder, aunque carezcan de un carácter inmediata y necesariamente utilitario. Por último, analiza las formas de manifestación de la verdad en las que está implicado el elemento del yo o de la subjetividad. En resumen, la cuestión que le interesa es "el gobierno de los hombres mediante la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad" (2012a: 79; 96). Para referirse a estas formas de manifestación de la verdad, se sirve del término aleturgia, compuesto por las palabras griegas alethes y ergon (literalmente, el actuar veraz o franco).

* * *

En el curso del año siguiente, Subjetividad y verdad, Foucault profundiza esta cuestión y distingue tres maneras de abordar la relación entre el sujeto y la verdad. La filosófica, que se pregunta por las condiciones subjetivas que hacen posible acceder a la verdad; la positivista, de cariz científico, que busca establecer el modo en que puede conocerse la verdad del sujeto; y, finalmente, la histórico-filosófica, que se pregunta por los efectos que tiene sobre el sujeto la verdad que se dice de él y que él dice acerca de sí mismo. En esta última forma de interrogación en la que se sitúa Foucault, por un lado, "la subjetividad es concebida como lo que se constituye y se transforma en la relación que mantiene con su propia verdad" y, por otro, más que por su contenido, que puede o no ser verdadero, la verdad se define como un sistema de

obligaciones (2014: 15; 28). Foucault lo resume en estos términos:

Se trata de saber qué experiencia podemos hacer de nosotros mismos, qué campo de subjetividad puede abrirse al sujeto para sí mismo, en cuanto existe de hecho, históricamente, ante él, en relación con él, una cierta verdad, un cierto discurso de la verdad, y una cierta obligación de vincularse a este discurso de la verdad; ya sea para aceptarlo como verdadero, ya sea para producirlo él mismo como verdadero (2014: 28; 42).

* * *

Por ello, en Del gobierno de los vivos Foucault vuelve sobre el Edipo de Sófocles, del que ya se había ocupado en las Lecciones sobre la voluntad de saber y en La verdad y las formas jurídicas; pero esta vez la perspectiva de lectura ha cambiado. La interpretación sobre el personaje se mantiene: Edipo no es una figura literaria del inconsciente sino un "supernumerario del saber" (2012a: 66; 90), alguien que conoce de manera excesiva. Sin embargo, ya no se interesa por mostrar cómo, en la historia de Edipo, es posible leer el enfrentamiento entre diferentes procedimientos para alcanzar la verdad, sino en la manera como, en la manifestación de la verdad, está implicada la propia subjetividad de Edipo (él debe reconocer como suya una verdad que otros ya sabían) y en los efectos que produce esta manifestación (la salvación de Tebas). De este modo, la tragedia de Edipo le permite a nuestro autor abordar el problema, histórico y político, que realmente le interesa:

¿Cómo sucedió que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad tenga que manifestarse, y tenga que hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otro lado, se espere que esta manifestación de la verdad en la forma de la

subjetividad produzca efectos que van más allá del orden del conocimiento, que son del orden de la salvación y de la liberación para cada uno y para todos? (2012a: 73-74; 96).

* * *

Para Foucault, la respuesta a esta pregunta reside en las prácticas del poder pastoral de los primeros siglos del cristianismo, en las que el sujeto se encuentra vinculado con esa verdad acerca de sí mismo que debe manifestar cumpliendo con determinados rituales. De este modo, Foucault se embarca en una historia del cristianismo de los siglos II a IV desde la perspectiva de los regímenes de verdad. Su intención general es mostrar las diferencias entre, por un lado, la exomologesis, la manifestación del estado de penitente, el hecho de reconocerse pecador y vivir como tal y, por otro, la exagoreusis, la verbalización de lo que se denominaban "los movimientos del alma" (pensamientos, sentimientos, impulsos, etc.) y, aunque no siempre ni necesariamente, de las faltas cometidas. En ambos casos, se retoman algunas técnicas de vida que ya existían en las escuelas filosóficas, sobre todo de la época helenística. Foucault se propone, por ello, mostrar también las diferencias con las modalidades que estas prácticas adoptaron en la cultura cristiana.

Así, en Las confesiones de la carne y en Del gobierno de los vivos, Foucault se centra, en primer lugar, en Tertuliano (s. II-III) y en las transformaciones que sufre por esa época la práctica bautismal. En particular, mediante la institución del catecumenado, un conjunto de prácticas penitenciales (ayuno, mortificaciones) que deben preceder al perdón de los pecados y a la inmersión purificadora que constituye el rito específico del bautismo. Entre estas prácticas, hallamos la necesidad de llevar a cabo determinados actos de verdad, para manifestar –no necesariamente con palabras– su realidad de pecador y, sobre todo, de penitente (2018a: 72; 92). A partir de aquí, se abordan las prácticas penitenciales, también institucionalizadas, para quienes, luego de haber sido bautizados, han caído nuevamente en el pecado: la denominada "segunda

penitencia". A estas prácticas, que se extienden durante cierto período, se las denominó en griego exomologesis, término frecuentemente traducido al latín como confessio, "confesión". Pero, aquí, este término no tiene el sentido específico de verbalización de las faltas. La exomologesis es, más bien, la manifestación (en este sentido se la llama confesión), mediante expresiones corporales y simbólicas frecuentemente dramatizadas (vestirse de manera miserable, cubrirse con cenizas, arrodillarse ante los otros), del estado de penitente, de la cotidiana muerte al pecado y de la nueva vida a la que se accede a través de la conversión. En otros términos, mediante los actos de verdad de la exomologesis no se busca establecer una identidad personal, sino manifestar el hecho de ser penitente.

Como vimos, el cristianismo retoma algunas prácticas del paganismo, como el examen de conciencia o la relación maestro-discípulo; pero se diferencia de él al hacer de la obediencia total del discípulo respecto del maestro el eje fundamental de la exomologesis. Ahora bien, sobre todo con la institucionalización del monacato cristiano, con la práctica monástica de la dirección de conciencia, la exagoreusis –la obligación de volcar en palabras, por parte del dirigido ante su director, los movimientos del alma (los pensamientos y los secretos de su conciencia)– se volvió una de las piezas centrales de esa obediencia total, de la sumisión pasiva y humilde del monje.

En Obrar mal, decir la verdad, Foucault enumera las características fundamentales de la práctica cristiana de la exagoreusis, contraponiéndola a las prácticas paganas del examen y de la dirección de conciencia.

No tiene por objeto los actos (las faltas, por ejemplo), sino los pensamientos: las representaciones, las imágenes, los deseos, las decisiones.

A diferencia de las modalidades de la práctica de la dirección de

conciencia y del examen en la cultura pagana, la exagoreusis cristiana se desarrolla más en el registro del control permanente de sí mismo que en el de la memoria.

En lugar de interrogarse acerca de la verdad de los propios pensamientos, como en la cultura pagana, se persigue, más bien, adecuarlos a una verdad que ya se conoce.

Más que establecer la responsabilidad o culpabilidad respecto de esos pensamientos, se busca determinar de dónde o de quién provienen (Dios, el demonio), de qué modo se generaron.

A fin de poder discriminar los movimientos del alma, se requiere la verbalización permanente.

Y, finalmente, no se trata de controlarse a sí mismo, sino de renunciar a sí mismo y someterse a la voluntad de otro (2012b: 161-163; 179-181).

* * *

En cuanto concierne, en la historia del cristianismo, a las transformaciones de la práctica de la obligación de decir la verdad acerca de sí mismo, antes de la formación de la pastoral moderna de la carne de los siglos XVI y XVII, es necesario tener en cuenta dos momentos decisivos. En primer lugar, la llegada de los monjes irlandeses al continente europeo en los siglos VI y VII. Con ellos, la práctica monástica de la confesión se articula con el modelo laico y jurídico del derecho penal germánico (2012a: 191; 224). En líneas

generales, del mismo modo que el derecho penal estipula una correlación entre delitos y penas, ahora se establece una correlación entre los pecados y la penitencia, que en esta época se denomina "tarifa". A partir de este momento, cualquier sacerdote –no solo el obispo, como en los primeros siglos– escucha la falta e impone la penitencia. Un segundo momento es la introducción de una serie de cambios que, a partir de los siglos XII y XIII, persiguen el objetivo de recuperar eclesiásticamente la práctica de la confesión y la convierten en una obligación regular, continua y exhaustiva para todos los creyentes. Por esta época aparece también un sistema preciso de interrogación, a través del cual se pueden verbalizar las propias faltas: según los mandamientos, los pecados capitales, las virtudes teologales y las virtudes cardinales.

* * *

La confesión –como dijimos– es también el eje del curso Obrar mal, decir la verdad. Algunos temas se superponen con los desarrollados en Del gobierno de los vivos y Las confesiones de la carne, pero con varias diferencias. En primer lugar, el período histórico abordado se extiende desde Homero en un extremo hasta el siglo XX en el otro. En segundo lugar, el encuadre teórico de este recorrido histórico trasciende el ámbito de la historia del cristianismo. El objetivo ya no es fundamentalmente una historia del cristianismo como religión de confesión, sino una historia política de las formas de veridicción, cuyo eje es el dispositivo de la confesión.

El curso comienza con el relato de una escena del siglo XIX en la que el psiquiatra François Leuret intenta conseguir que su paciente confiese estar loco, para lo cual lo somete a sucesivas duchas frías. De este modo, el conocimiento que el paciente tiene de sí mismo se convierte en el eje de la terapia. A partir de esta escena y de otros ejemplos, Foucault lleva a cabo un análisis de la confesión como acto de habla (speech act), en el que se delimitan sus cuatro elementos esenciales.

El acto de confesión difiere de una declaración o una simple constatación. Mientras que en este género de actos lingüísticos se trata de pasar de lo desconocido o lo invisible a lo conocido y lo visible, en el acto lingüístico de la confesión, en cambio, se trata de pasar del no decir al decir. Leuret ya sabía que su paciente estaba loco; su confesión, desde este punto de vista, no conllevaba una ampliación del conocimiento, pero sí implicaba un esfuerzo, un costo por parte de quien confesaba.

Quien confiesa, además, a través de su acto de confesión establece una relación respecto de lo que dice de sí mismo y asume una obligación con lo que dice, como, por ejemplo, cuando se le confiesa a alguien “te amo”.

Este acto tiene lugar en el marco de una determinada forma de ejercicio de poder. Al confesar, quien confiesa le da al destinatario de la confesión la posibilidad de ejercer algún tipo de acción sobre él, como aceptar o rechazar el amor que se le confiesa.

Quien confiesa, además, no solo establece una relación de obligación respecto de lo que dice, sino que también adquiere determinada calificación; se convierte, por ejemplo, en un amante declarado o en un enfermo consciente de su enfermedad.

En Obrar mal, decir la verdad, recapitulando el sentido de sus investigaciones acerca de la formación y extensión del dispositivo de la confesión, Foucault sostiene:

Cuando se rastrea la historia de las técnicas de sí se comprende

mucho mejor la valoración de la sexualidad y la mezcla de interés, angustia y preocupación que suscita el comportamiento sexual. El problema será saber por qué, especialmente a partir de los siglos XVII y XVIII, esas técnicas de sí concernientes a la sexualidad actuarán al margen del monacato. Para comprender mejor el estado del dispositivo moderno de la sexualidad, es necesario vincularlo a la historia de las tecnologías de sí. El esquema de la represión es insuficiente: nos hace falta otra clave. Yo ya había esbozado todo esto en mi primer libro sobre la sexualidad, pero probablemente de manera demasiado negativa (2012b: 252; 268-269).

El sujeto y el deseo

Una de las tareas mayores de Las confesiones de la carne consiste, precisamente, en mostrar de qué manera la cuestión del deseo se articuló con la obligación del decir verdadero en el marco del poder pastoral. Este trabajo, el volumen IV de Historia de la sexualidad, permaneció inédito hasta 2018, durante casi treinta y cinco años. Poco antes de morir, Foucault envió a la editorial Gallimard los manuscritos correspondientes a los tomos segundo, tercero y cuarto del nuevo plan de Historia de la sexualidad, sobre el que volveremos seguidamente. Sus condiciones de salud le permitieron corregir las pruebas de imprenta de los primeros dos. La versión mecanografiada del cuarto volumen, realizada por la editorial, requería una profunda revisión; pero Foucault ya no disponía ni de las energías ni del tiempo para hacerlo.

* * *

Las confesiones de la carne se divide en tres partes: "La formación de una nueva experiencia", la experiencia cristiana de la carne; "Ser virgen", sobre el ideal de los primeros monjes cristianos, y "Estar casados", acerca de la nueva moral matrimonial a partir del siglo IV. En la primera, además de la exomologesis y de la exagoreusis, del catecumenado y de la penitencia –de los que ya nos ocupamos–, Foucault aborda lo que considera el primer tratado de moral matrimonial del cristianismo, el capítulo X del libro II de El pedagogo, de Clemente de Alejandría (s. II-III). En primer lugar, Foucault insiste en la gran continuidad entre paganismo y cristianismo respecto de los códigos sexuales (2018a: 48; 68), del conjunto de prescripciones acerca de lo permitido y de lo prohibido (prohibición del adulterio, del desenfreno, de la prostitución infantil, condena de la homosexualidad).

Esto no significa, sin embargo, que Clemente se haya limitado a retomar esos códigos y a sumarles ejemplos provenientes de la Sagrada Escritura. Sobre todo, los reelaboró, articulando esos códigos con el ideal cristiano de la vida matrimonial, cuyo objetivo era la procreación, y su finalidad, colaborar en la obra creadora de Dios.

En la segunda parte analiza el ideal de la virginidad. Para Foucault, Cipriano (s. II-III) lleva a cabo la primera gran elaboración cristiana de la doctrina de la virginidad. Los autores posteriores pertenecientes al siglo IV –como Gregorio de Nisa, Ambrosio de Milán, Basilio de Cesarea, Basilio de Ancira y Casiano– profundizaron estas ideas en un nuevo contexto, marcado por el desarrollo de la ascesis, de las instituciones monásticas y de las técnicas de gobierno de sí. Con ellos, se reformula el esquema interpretativo de Clemente de Alejandría. La ética de los placeres ya no será pensada en relación con el matrimonio, sino con la virginidad. Más allá de sus diferencias de destinatarios y vocabulario, estos autores desarrollan una tecnología para vigilar, analizar y diagnosticar en la propia alma los peligros de la seducción y las fuerzas oscuras que pueden asediarla. Para Foucault, lo que aquí está en juego no es la falta, sino la tentación. De este modo, "la subjetivación de la ética sexual, la producción indefinida de verdad, la puesta en juego de relaciones de combate y de dependencia con el otro [el demonio y el director, respectivamente] constituyen un todo" (2018a: 245; 263).

De los temas de la primera y de la segunda parte de Las confesiones de la carne, Foucault se ocupó, como vimos, en sus cursos del Collège de France. No es el caso de los desarrollos de la tercera parte, dedicada a san Agustín (s. IV-V), sobre todo, en su nueva doctrina del matrimonio y del pecado original. El contexto histórico en que se formularon es diferente al que afrontaron los primeros Padres de la Iglesia. Por un lado, se hacía necesario adecuar las prácticas de la vida monástica a la vida de los cristianos en el mundo; por otro, ajustar el funcionamiento de las instituciones de la Iglesia y las del Imperio. Asistimos, por ello, a una revalorización de la teología matrimonial. El matrimonio ya no aparece, principalmente, en vistas de la procreación y como una forma de colaboración en la obra creadora de Dios, sino como un medio para la contención y moderación de los placeres, para evitar la

fornicación y la concupiscencia.

En este nuevo contexto, centrándose en la relación entre el sujeto y el deseo, Agustín busca elaborar una doctrina común que englobe ambos estados, el virginal y el matrimonial. En Agustín, las relaciones entre virginidad y matrimonio son, de hecho, mucho más complejas que en los autores precedentes. Esta complejidad deriva, en última instancia, de una lectura diferente de la situación de la primera pareja, Adán y Eva, en el paraíso. En efecto, contra algunos autores de la época (Pelagio, Juliano de Eclana), Agustín no solo sostiene la existencia del pecado de los orígenes, un pecado de desobediencia, sino también la del deseo sexual aun antes de la caída. La concupiscencia, no el sexo, es la consecuencia de la caída, del pecado original. Ella no se sitúa en el sujeto mismo, en su voluntad; es la fuerza involuntaria que habita en la propia voluntad del hombre (Foucault, 2018a: 338; 353-354). A partir de ese momento, "la 'autonomía' de la concupiscencia es la ley del sujeto cuando quiere su propia voluntad" (2018a: 345; 360). En definitiva, lo que ha cambiado a partir del pecado de los orígenes es la dinámica del deseo.

En efecto, Foucault muestra, en el último capítulo de Las confesiones de la carne, "La libidinización del sexo", de qué modo, como consecuencia de la interpretación agustiniana del pecado de Adán y Eva, la libido, la concupiscencia, termina convirtiéndose en la dimensión fundamental del deseo sexual. Para Foucault, esta doctrina de Agustín ha sido "esencial en la historia de nuestra moral" (2018a: 328; 344), con efectos y consecuencias considerables a lo largo de los siglos.

Los griegos –sostiene– habían pensado el acto sexual como un bloque paroxístico en el que confluían la pulsión, el placer y la relación con el otro. El cristianismo disoció este bloque estableciendo reglas de vida, monásticas y matrimoniales, el arte de conducir a los otros y de conducirse en relación con el deseo y la concupiscencia, técnicas de examen, prácticas de confesión, una teoría del deseo en relación con la caída y el pecado. Con Agustín, esta pluralidad de elementos recompone su unidad, pero ya no en torno a los placeres y su uso, sino a partir de la relación entre el sujeto y su deseo, entre su voluntad y su libido.

La reformulación de historia de la sexualidad

El primer volumen de Historia de la sexualidad, La voluntad de saber, se publica en 1976; los dos siguientes, El uso de los placeres y La inquietud de sí, ocho años más tarde, en 1984, y el cuarto y último, Las confesiones de la carne, de manera póstuma en 2018. [24] Sin embargo, el proyecto originario era diferente, comprendía en total seis volúmenes, de los cuales La voluntad de saber era el primero y los siguientes se titulaban: La carne y el cuerpo; La cruzada infantil; La mujer, la madre y la histérica; Los perversos, y Población y razas. De acuerdo con sus títulos, estos volúmenes habrían retomado los temas centrales del primero de la serie: la pastoral de la carne, los elementos constitutivos del dispositivo de sexualidad (la sexualización de las conductas infantiles, la histerización de la mujer, la psiquiatrización de las perversiones) y la problemática de la biopolítica. Los títulos expresan también los temas de los cursos de Foucault entre 1974 y 1977 (de Los anormales, Defender la sociedad y, parcialmente, de Seguridad, territorio, población). Pero, como veremos, ninguno de los dos volúmenes publicados en 1984 responde a este plan originario. El cuarto volumen, de aparición póstuma, desde un punto de vista temático sí guarda relación con el que hubiese sido el segundo del plan originario, aunque no coincide exactamente con él.

* * *

Como vimos, para nuestro autor, la acción de gobernar implica el ejercicio de la libertad y la producción de la verdad. Todos estos elementos pueden tener, además, un carácter reflejo; en lugar de estar dirigidos hacia los otros, definen los modos de relación del sujeto consigo mismo. Uno puede gobernarse a sí mismo, no ser

esclavo de sí mismo y no simplemente producir la verdad acerca de sí mismo sino también producirse a sí mismo, su propia vida, en la forma de la verdad. Para Foucault, estas formas reflejas del gobierno, de la libertad y de la veridicción definen la ética. Precisamente, a partir de estas nociones el proyecto de una historia de la sexualidad terminó convirtiéndose en una genealogía de la ética, de los modos de constitución de sí mismo como sujeto.

En la "Introducción" a El uso de los placeres, en efecto, se establece una distinción entre la moral y la ética. Por moral se puede entender el código de valores y de reglas que se les propone a los individuos o la adecuación de sus comportamientos a estos valores y reglas, pero también la manera en que los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos morales, vinculándose con un código. Foucault propone reservar el término "ética" para este último sentido. A su vez, para determinar las formas de autoconstitución del sujeto moral, propone distinguir la sustancia ética, las instancias o elementos que el sujeto pone en juego en relación con la moral (como los actos, los deseos, los pensamientos); los modos de sujeción, las diferentes maneras en que el sujeto se reconoce vinculado con una moral (por ejemplo, porque pertenece a determinado grupo social o a una tradición espiritual); las formas de trabajo ético (como la austeridad sexual o la memorización de los preceptos del código moral), y la teleología ética, la finalidad que se persigue cuando se aceptan los valores y las reglas morales (como pueden ser el autodominio o la vida eterna) (1984b: 33-35; 32-33).

* * *

La noción de gobierno adquiere, de este modo, un sentido más amplio, que incluye las formas del gobierno de sí mismo y también la manera en que las formas de gobierno sobre los otros se relacionan con las formas de gobierno de sí mismo. Si, como se ha sostenido desde Platón hasta nuestros días, en la relación con uno mismo está siempre implícita, de modo real o virtual, la presencia

del otro o de los otros, para Foucault también es cierto lo inverso. El gobierno de los otros, la gubernamentalidad política, “no puede no pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto definido a partir de la relación consigo mismo” (2001: 241; 247), por la gubernamentalidad ética.

* * *

Mientras los volúmenes segundo y tercero, El uso de los placeres y La inquietud de sí, tratan de la ética sexual en la Antigüedad griega y romana, clásica y helenista, Las confesiones de la carne se ocupa de la ética sexual en los primeros siglos del cristianismo, del siglo II al IV. Utilizando el vocabulario específico de Historia de la sexualidad, puede decirse, entonces, que el primer volumen trata, estrictamente hablando, de la sexualidad, es decir, del dispositivo que toma forma en el siglo XIX en torno al cuerpo de la mujer, del niño, de la procreación y de las perversiones; los volúmenes segundo y tercero, de la experiencia de los aphrodisia, de aquellos placeres a los que la naturaleza, en vista de la preservación de la especie, les ha asociado una particular intensidad; el tomo cuarto, por su parte, de la carne de los cristianos, del cuerpo atravesado por el deseo. Entre el placer de los antiguos y la sexualidad de los modernos se sitúa la carne de los cristianos.

La época del cuidado de sí mismo

En toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados.

M. Foucault (1994: v. IV, 355; 1999a: 277-278)

En las prácticas cristianas del examen de conciencia y de la confesión nos encontramos, en resumen, con una triple exigencia: buscar la verdad en sí mismo, descifrar esta verdad a través de los obstáculos para alcanzarla y manifestarla de manera analítica a otro (2012b: 90; 107). A propósito de estas prácticas, Foucault habla de hermenéutica del sujeto. Su curso de 1982 en el Collège de France lleva precisamente este título. Pero allí el tema central en la relación del sujeto consigo mismo no pasa por el conocimiento, sino por la cuestión del cuidado de sí. La hermenéutica del sujeto, en efecto, es una historia de las prácticas del cuidado de sí o, retomando las expresiones utilizadas por nuestro autor, de la época o de la cultura del cuidado de sí mismo, que se extiende a lo largo de un milenio, desde los tiempos de Sócrates hasta las escuelas filosóficas del helenismo y de la época romana.

Para dar cuenta de este desplazamiento de la problemática del conocimiento de sí al cuidado de sí, casi al comienzo de La hermenéutica del sujeto se introduce una distinción entre filosofía y espiritualidad; por filosofía se entiende la forma de pensamiento que determina las condiciones cognitivas a través de las cuales el sujeto puede alcanzar la verdad (la aplicación de un método, el consenso científico, la honestidad intelectual, etc.) y por espiritualidad, las prácticas por las cuales el sujeto se modifica a sí mismo para tener acceso a la verdad (2001: 16-17; 33-34). Estas prácticas, que pueden tener diferentes formas (la erótica o la

ascesis), implican un esfuerzo de conversión por parte del sujeto y producen en él determinados efectos (la beatitud, la tranquilidad, etc.). Sin embargo, es necesario advertir que, aunque podamos distinguir filosofía y espiritualidad en estos términos, no son dos formas de relación entre el sujeto y la verdad que necesariamente se hayan dado siempre de manera separada. La lectura foucaultiana de las filosofías griega y romana tiende a mostrar, precisamente, que la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica. También señala que en la filosofía moderna podemos encontrar formas de espiritualidad, por ejemplo, en el siglo XVII en el pensamiento de Spinoza o en el siglo XIX en Hegel; y, a su vez, formas de exigencia de espiritualidad en el marxismo (en este caso, retomadas en su registro sociológico, como la identificación con una clase) y en el psicoanálisis. Dentro de este último, Foucault reconoce en particular el trabajo de Lacan y su esfuerzo por tematizar de manera explícita esta exigencia (Foucault, 2001: 31; 43-44).

La separación entre la filosofía y la espiritualidad responde a una serie de factores históricos: la forma que adoptó la moral con el cristianismo y la Modernidad y, en particular, lo que se denomina el "momento cartesiano" (Foucault, 2001: 29; 41), es decir, cuando la evidencia de la existencia del sujeto se convierte en la puerta de acceso a la verdad, y el método para acceder a ella se define a partir de reglas de orden epistemológico. En lo que concierne a la época del cuidado de sí mismo (epimeleia heautou), en la que la filosofía y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de sí hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del "cuídate a ti mismo" en los siglos I y II (desde el estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V.

* * *

En La hermenéutica del sujeto, luego de ocuparse brevemente de la

historia prefilosófica de las prácticas del cuidado de sí mismo y de la Apología de Sócrates, Foucault concentra su atención en otro diálogo platónico, Alcibíades I, cuyos personajes son Alcibíades y Sócrates. Por un lado, la figura del político ateniense aventurero y audaz, y, por otro, la figura del filósofo. Cuando Alcibíades, terminada su juventud, comienza su vida adulta y se decide a participar de la vida pública de la ciudad, Sócrates le propone tener en cuenta la necesidad del cuidado de sí. La finalidad de esta propuesta es precisamente política: quien pretenda gobernar a los otros debe gobernarse a sí mismo y, por lo tanto, ocuparse de sí. Y el instrumento para llevarlo a cabo es el conocimiento de sí. Para ocuparse de sí mismo, Alcibíades tiene que conocerse a sí mismo y reconocer la parte divina de su alma; solo a partir de este reconocimiento alcanzará el conocimiento necesario para gobernar a los otros, es decir, el de lo justo. El momento socrático-platónico –observa Foucault– se caracteriza, precisamente, por una paradoja: la subordinación del cuidado de sí al conocimiento de sí. Este conocimiento no tiene, sin embargo, ni la forma ni el contenido de la hermenéutica cristiana del sujeto. Su objeto no son los movimientos del alma, sino lo inmutable y divino.

Ahora bien, en la época de oro del cuidado de sí mismo, asistimos a una reformulación general del momento adecuado para ocuparse de sí mismo, de la finalidad y de los medios para hacerlo. Ya no será solo un determinado momento, el paso hacia la adultez, sino toda la vida; no estará motivado por razones políticas, sino orientado hacia el gobierno de sí mismo, en una dirección ética; y, además, se dispondrá de un conjunto de prácticas mucho más vasto que el conocimiento de sí mismo. En la época de oro, asistimos, así, a una generalización de las prácticas del cuidado que se vuelven correlativas de la vida del individuo y están abiertas a todos los miembros de la sociedad. De este modo, el cuidado de sí mismo se convierte en una técnica de vida (techne tou biou). En este contexto, Foucault analiza una serie de prácticas –como la meditación, el examen de conciencia, la dirección de vida por parte de un maestro, el retirarse de la vida mundana, el uso del silencio– y de autores –como Séneca, Marco Aurelio, Plutarco y Epicteto–. Subraya, además, la aproximación que se produce durante este período entre la filosofía y la medicina, a partir de la cual la actividad filosófica se concibe y practica como terapia.

Como ya dijimos, algunas de estas prácticas –el examen de conciencia o la dirección por parte de un maestro– son retomadas y transformadas por el cristianismo. Precisamente por ello Foucault se ocupa de profundizar las diferencias con las formas paganas del cuidado de sí y, dentro de ellas, de distinguir también entre el momento platónico y el helenístico. El análisis se detiene en dos conceptos griegos que han sido traducidos como "conversión": la epistrophe y la metanoia. Al comparar la epistrophe platónica y la helenística, señala las siguientes diferencias: la primera está orientada a alejar las apariencias sensibles mediante el conocimiento de lo inmutable, partiendo del reconocimiento de la propia ignorancia y con el propósito de liberarse de la prisión del cuerpo. En el mundo helenístico y romano, en cambio, la conversión no se articula a partir de la oposición entre dos mundos, el sensible de las apariencias y el inmutable, sino en un mismo plano, en el que se distingue entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. La conversión busca, además, establecer una adecuada relación consigo mismo que incluye el cuerpo, y los medios para lograrla no se circunscriben al campo del conocimiento. En cuanto a la metanoia, para el cristianismo implica, aunque preparado, un cambio brusco en el que está en juego el paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, y supone la ruptura y la renuncia a sí mismo. La conversión de las épocas helenística y romana, por su parte, no es un cambio brusco, sino un equiparse y protegerse para poder ser señor de sí mismo. No se trata, por ello, de renunciar a sí mismo, sino, al contrario, de retirarse hacia sí mismo.

* * *

La relación entre prácticas de subjetivación y juegos de verdad –que, desde la perspectiva foucaultiana, atraviesa entonces de un extremo al otro la historia de la subjetividad occidental– admite, como vemos, diferentes modulaciones: en la Modernidad se trata de la normalización; en el cristianismo, de la purificación de sí mismo a través de la obediencia, y, para definir la forma que toma en la

Antigüedad, Foucault se sirve de la expresión “estética de la existencia”. Esta noción, en principio, remite a la tarea de ocuparse de la propia vida como si fuese una obra de arte para darle una forma bella, pero también a la idea de que el juego de verdad en que se inscribe esta tarea no tiene la forma de la norma o la obediencia. La relación de la propia vida con la belleza y la no obligatoriedad del juego de verdad en el que esta relación tiene lugar definen, por ello, el sentido con el que se utiliza aquí el término “estética”. Ello no significa, sin embargo, que este juego de verdad carezca de universalidad y que no sea válido para todos los hombres; lo que sucede es que esa universalidad no tiene la forma de la ley, ni religiosa ni estatal (Foucault, 1984c: 215; 204).

Lo que ha cambiado de la Antigüedad al cristianismo y del cristianismo a la Modernidad son los elementos que definen, como señalamos, la ética: la sustancia ética, los modos de sujeción, las formas de trabajo sobre sí mismo y la finalidad. Estos elementos y no el código son los que nos permiten diferenciar la moral sexual de los antiguos y definirla como una estética de la existencia. Mientras que para la Modernidad la problemática fundamental estaba determinada por la normalización de la sexualidad, y para el cristianismo, por la purificación de la libido, para la Antigüedad, en cambio, la cuestión central reside en el uso de los placeres (kresis aphrodision).

* * *

El segundo volumen de Historia de la sexualidad se titula, precisamente por ello, El uso de los placeres, y su propósito es “mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, haciendo jugar los criterios de una ‘estética de la existencia’” (1984b: 18; 18). En ella, los aphrodisia, los placeres intensos ligados a los actos sexuales, constituyen la sustancia ética, que se analiza en relación con la cantidad –el exceso y el defecto– y la polaridad –la posición activa o pasiva que se ocupa–. La noción de kresis, “uso”,

por su parte, caracteriza los modos de sujeción de acuerdo con las necesidades, los momentos adecuados y el estatuto de los individuos. La enkrateia, el dominio sobre sí mismo, define las formas del trabajo ético y la sophrosune, la sabiduría y la templanza, la finalidad.

El tercer volumen de Historia de la sexualidad, La inquietud de sí, retoma el ámbito de problematizaciones morales abordado en el tomo precedente –la relación con el propio cuerpo, con la esposa, con los mancebos y con la verdad–, siempre dentro de la moral pagana de la Antigüedad, pero en los primeros dos siglos de nuestra era. En líneas generales, en esta época asistimos a un fortalecimiento de los preceptos y las prácticas de la austeridad sexual. En relación con el código, la moral sexual de la época de oro del cuidado de sí mismo está mucho más cerca del cristianismo que de la ética de la época clásica (siglos V-IV a.C.). Sus prácticas nos muestran, además, mayor desconfianza respecto de los placeres sexuales y, en consecuencia, mayores exigencias de vigilancia y control. Pero, más allá de la proximidad e incluso de la continuidad de los códigos de comportamiento moral, la ética del cristianismo responde a una configuración diferente. Su sustancia ética está constituida por la falta y el mal; sus modos de sujeción toman la forma de una obediencia a una ley general que, además, es expresión de una voluntad divina; las formas del trabajo ético implican el desciframiento del alma y la purificación de los deseos; y la finalidad que se persigue es la renuncia a sí mismo (1984c: 274, 260).

* * *

Recapitulando el camino que ha recorrido hasta ese momento, en El gobierno de sí y de los otros Foucault dirá que todo su trabajo puede ordenarse en torno a tres ejes. El primero se refiere a la formación de saberes como la historia natural, la gramática general o la economía –de lo que se había ocupado en Las palabras y las cosas–, en los que se constituyen matrices de conocimientos

posibles que, finalmente, pueden ser consideradas como las formas regulares del juego de lo verdadero y de lo falso, es decir, como prácticas de veridicción. El segundo eje es el de las técnicas y los procedimientos con los cuales se busca conducir la conducta de los otros, las matrices de comportamiento que ya no son simplemente consideradas como tácticas de normalización, sino como formas de ejercicio del poder gubernamental. Y el tercer eje es el de la constitución de los modos de ser del sujeto a través de las diferentes prácticas para relacionarse consigo mismo (2008b: 5-7; 20-21). En este último caso, no solo se habla de prácticas, entendidas como un modo regular y recurrente de hacer algo, sino también de técnicas. Esta última noción agrega a la anterior el matiz de las tácticas y las estrategias, es decir, de la relación entre los medios utilizados y los fines que se persiguen.

La parresia

En este Occidente que ha inventado tantas verdades diferentes y modelado múltiples artes de la existencia, el cinismo no deja de recordar que muy poco de verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente y que muy poco de vida es necesario cuando se tiene verdaderamente la verdad.

M. Foucault (2009a: 175)

Las últimas lecciones de La hermenéutica del sujeto están dedicadas a una práctica de subjetivación, la parresia, que terminó convirtiéndose en el tema de los dos cursos inmediatamente siguientes, los últimos de Foucault en el Collège de France, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad. En La hermenéutica del sujeto, la parresia irrumpe a propósito de las prácticas del cuidado de sí mismo, para calificar el discurso que dirige el maestro al discípulo. Hablar con parresia consiste en hablar francamente, con sinceridad, sin adulaciones y sin servirse de las técnicas retóricas que, en lugar de apuntar a la verdad, solo buscan convencer. Junto con esta parresia del maestro respecto del discípulo, en algunos círculos epicúreos de la época nos encontramos también con una práctica parresiástica entre discípulos. Foucault encuentra aquí un antecedente del dispositivo de la confesión (2001: 373; 373). En sus últimos dos cursos, por su parte, el análisis de la parresia encuentra un tratamiento más amplio, que incluye a Tucídides, Jenofonte, Platón y el movimiento cínico, y lleva a cabo una lectura de la filosofía antigua –aunque podríamos decir de la filosofía a secas– como actividad parresiástica. Vale la pena recordar, en cuanto al valor que los antiguos atribuían a la práctica parresiástica, que ya Aristóteles sostenía que no merecía la pena vivir en una ciudad sin parresia, es decir, en la que no se pudiera hablar francamente. A partir de esta lectura, particularmente a propósito de los cínicos, las relaciones

entre la subjetividad y la verdad encontrarán una nueva formulación, diferente de la que podemos observar en el dispositivo de la confesión y también en otras prácticas del cuidado de sí mismo.

En términos generales, debemos entender por parresia el hablar franco y sincero, el decir toda la verdad (literalmente, la palabra significa "decir todo"). Foucault, sin embargo, analiza este concepto en términos más específicos, para referirse a aquellas formas en las que, en la veracidad de lo que se dice, el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida, pues el acto de decir la verdad tiene o puede tener consecuencias costosas; por ejemplo, cuando se trata de decirle al gobernante de turno y en la cara la verdad acerca de lo que se piensa de él. En relación con esta noción más acotada de parresia, nuestro autor esboza lo que denomina una "dramática del discurso" (2008b: 65; 84). En varios aspectos, esta concepción del discurso se ubica en las antípodas de la pragmática desarrollada en el primer curso en el Collège de France, Lecciones sobre la voluntad de saber, y en otros escritos de los primeros años de la década de 1970. Los enunciados parresiásticos funcionan, en efecto, de manera inversa a los performativos. En este último caso –por ejemplo, en la sentencia de un juez que declara culpable al acusado–, se requiere un contexto institucionalizado preciso que establezca las circunstancias y los modos en que se pueden producir ciertos enunciados. Y el estatuto del sujeto de la enunciación resulta también determinante; siguiendo con el ejemplo anterior, es necesario ser juez para poder dictar una sentencia. Por otro lado, el funcionamiento de los enunciados performativos no depende del compromiso que existe entre el sujeto de la enunciación y el contenido del enunciado. Aunque no esté convencido o no lo sienta así, si digo "Me disculpo", el enunciado cumple con su finalidad. En el caso de los enunciados parresiásticos, en cambio, nos encontramos con que el contexto institucional en el que son proferidos y el lugar que ocupa institucional o socialmente el sujeto de la enunciación resultan irrelevantes. Respecto de las formas institucionales, en efecto, los enunciados parresiásticos se caracterizan, más bien, por su carácter disruptivo e incluso irreverente. A su vez, una de las características que los define es el compromiso de quien habla con lo que dice.

En El gobierno de sí y de los otros, el interés de Foucault en la práctica de la parresia se focaliza, en gran medida, en la parresia política, en el derecho que tienen los ciudadanos atenienses de usar públicamente la palabra en las asambleas políticas y en la manera en que, sobre todo en Platón, la tarea de la filosofía puede ser definida en términos parresiásticos, es decir, a partir de esa relación entre el discurso y la verdad en la que el sujeto de la enunciación pone en juego su propia vida. La filosofía se definiría, entonces, por la manera en que el individuo se constituye como sujeto de un discurso verdadero. En el caso de Platón, esta misma exigencia es válida y necesaria para quien ejerce el poder. El análisis de los textos de Platón y, en especial, de la figura de Sócrates se continúa en El coraje de la verdad, donde el tema del cuidado de sí mismo se retoma en términos parresiásticos. La parte final de este último curso se orienta, sin embargo, hacia el movimiento de los cínicos. Sin duda, ello se debe a que, a diferencia de cuanto sucede en el platonismo, en los cínicos esa relación entre la vida y la verdad es inmediata, no pasa a través de ningún cuerpo doctrinal. Su forma de vivir, mediante la aceptación de la animalidad natural de la vida y el abandono de las convenciones sociales, es en sí misma aletúrgica, una manifestación de la verdad. El cinismo es, en este sentido, "la producción de la verdad en la forma misma de la vida" (2009a: 200; 232).

En relación con la descripción foucaultiana de la parresia cínica, es necesario hacer tres observaciones. En primer lugar, respecto de la connotación del término "cínico". En efecto, para Foucault –que de este modo se distancia de una larga tradición–, no se trata de una categoría negativa, sino positiva. Ella no representa el modo, a veces caricaturizado de manera grotesca, en que se renuncia y se cuestionan las convenciones sociales, sino una manera de hacer de la propia vida una vida verdadera, no disimulada. En segundo lugar, en relación con la función hermenéutica de la categoría, el cinismo constituye una categoría transhistórica de la subjetividad occidental (2009a: 161; 187). Esto significa que esa relación entre la vida y la verdad, esa búsqueda de una forma que rompa con todas las formas que define positivamente la actitud cínica, puede reencontrarse más allá del movimiento cínico, por ejemplo, en algunas formas del ascetismo cristiano, en los personajes revolucionarios y en la subjetividad artística. Por último y en tercer

lugar, independientemente de las continuidades que se puedan establecer entre el cinismo y el cristianismo, las prácticas de subjetivación de este último introdujeron un elemento que establece una profunda diferencia: la exigencia de obediencia.

Como mencionamos al inicio de este capítulo, la relación entre la subjetividad y la verdad define el eje de las investigaciones de Foucault desde la introducción de la categoría de gubernamentalidad. Sus trabajos en torno a la parresia completan, de hecho, un cuadro cuyas primeras figuras habían sido abordadas, precisamente, en sus cursos sobre biopolítica. En estos, la producción de la verdad en términos de normalización se presentaba como un instrumento para el gobierno de los otros. En el poder pastoral, específicamente a través del dispositivo de la confesión, se le exige al sujeto la producción de la verdad acerca de sí mismo como condición para poder ser gobernado en la forma de la obediencia. Con las prácticas parresiásticas, en cambio, los términos se invierten: la producción de la verdad por parte del sujeto se vuelve un desafío y un límite para el ejercicio político del poder. La ética, en el sentido foucaultiano del término, se convierte, de este modo, en política. No nos sorprende, por ello, que nuestro autor haya podido decir que, finalmente, no es el poder, sino el sujeto el tema general de sus investigaciones (1994: v. IV, 223).

* * *

El 3 de junio de 1984 Foucault es hospitalizado en el servicio médico que dirige su hermano Denys, en el Hospital Saint-Michel de la capital francesa. Algunos días más tarde, el 10 de junio, lo trasladan al servicio de terapia intensiva de la Salpêtrière, donde fallece el 25 de ese mes.

Para la contratapa de la edición francesa de sus dos últimos libros publicados en vida, Foucault eligió una frase del poeta René Char, de Furor y misterio: “La historia de los hombres es la larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un

deber”. Esta frase podría ser, sin duda, uno de los epígrafes más adecuados para su obra entera.

▪

[24] El tercer volumen de Historia de la sexualidad, Le souci de soi, ha sido traducido al español como La inquietud de sí. A nuestro modo de ver, hubiese sido más adecuado traducirlo como El cuidado de sí mismo.

Cronología

l Foucault, hijo de Paul-André Foucault y Anne Malapert. Su hermana mayor, Fran
secundarios en Poitiers. Aprueba el examen del bachillerato. Ingresa en el liceo He
o de la guerra recordará los cursos de Hyppolite sobre la Fenomenología del espí
almente a la École Normale, donde permanece por cuatro años. Aquí sigue, en part
sche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de quienes
en Psicología. Presenta su tesis de finalización de estudios superiores: La constituc
e Louis Althusser se inscribe en el Partido Comunista francés. "Yo estaba entonces
Aprueba el examen de la agrégation y se convierte en profesor asistente de Ps
otiene un diploma de especialización en Psicopatología y se desempeña como psicó
lización en Psicología Experimental. Comienza una relación amorosa con el músic
Publica Enfermedad mental y personalidad.
un mundo casi perfecto donde se descubre que el hombre no es necesario. [...] Y
ces, me miró con una generosidad un poco apiadada y me dijo: 'Pero, en fin, Rous
razón. Historia de la locura en la Época Clásica, bajo la dirección de Georges Cangu
urgo y escribe su tesis secundaria de doctorado, Kant, Antropología, Introducción,
lo nombran profesor de Psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand. Conoce
Defiende y publica Locura y sinrazón. Historia de la locura en la
s Deleuze. "Demos gracias a Deleuze. Él no retomó el eslogan que nos fatiga: Freu
Publica El nacimiento de la clínica y Raymond Rous
nte solo en Brasil y en Túnez encontré estudiantes tan serios y tan apasionados, co
ce Las palabras y las cosas. En octubre parte hacia Túnez, donde se desempeña por
Departamento de Filosofía de la recientemente creada Universidad de Vincennes. L
Publica La arqueología del saber.
lo en los Estados Unidos, a Japón y a Italia. "Sobre mis recuerdos de mi primera es
de la cátedra de Sistemas del Pensamiento. Se anuncia la creación del Grupo de In
e todo, en Attica, es la entrada, esa especie de fortaleza ficticia al estilo de Disneyl
Nuevo viaje a Canadá, adonde regresa al año siguiente. Ciclo de confere
Nuevo ciclo de conferencias en Río de Janeiro.
e Vigilar y castigar. Primer viaje a California. Nuevo viaje a San Pablo. Visita la Un
ntad de saber, el primer volumen de Historia de la sexualidad. Conferencias en Mo
n con la extradición de Klaus Croissant a Alemania. Estadía en Berlín Oriental. Fra
finalmente retome sus trabajos y en el que se reencuentre la buena, verdadera y e
Estadía en Stanford, donde dicta las Tanner Lectur
Conferencias en Berkeley, Nueva York y Dartmout

Berkeley. “Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en Berkeley, me permitieron, con sus
No obtiene el permiso para encontrarse con Lech Walesa. Foucault era el tesorero
inquietud de sí, el segundo y el tercer volumen de Historia de la sexualidad. Mue

1981
1982
1984

Bibliografía

1. Obras de Michel Foucault

1954. Maladie mentale et personnalité, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Enfermedad mental y personalidad, Paidós, Buenos Aires, 1984].

1976 [1963]. Raymond Roussel, París, Gallimard [trad. cast.: Raymond Roussel, Buenos Aires, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976].

1984a [1969]. L'Archéologie du savoir, París, Gallimard [trad. cast.: La arqueología del saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002].

1984b. Histoire de la sexualité, II. L'Usage des plaisirs, París, Gallimard [trad. cast.: Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1984c. Histoire de la sexualité, III. Le Souci de soi, París, Gallimard [trad. cast.: Historia de la sexualidad, III. La inquietud de sí, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

1986a [1974]. L'Ordre du discours, París, Gallimard [trad.

cast.: El orden del discurso, Buenos Aires, Tusquets, 1992] .

1986b [1976] . Histoire de la sexualité, I. La Volonté de savoir, París, Gallimard [trad. cast.: La historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008] .

1986c [1966] . Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard [trad. cast.: Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008] .

1987 [1975] . Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard [trad. cast.: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008] .

1988a [1963] . La Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, París, Gallimard [trad. cast.: El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008] .

1988b. Tecnologías del yo y otros escritos, Barcelona, Paidós.

1994. Dits et écrits, 4 vols., París, Gallimard. Existen varias traducciones parciales de los textos reunidos en esta compilación francesa; las hemos consignado con las siguientes fechas: 1996, 1999a, 1999b, 2012c, 2013a, 2013b.

1996. Obras esenciales, vol. I. De lenguaje y literatura, Barcelona,

Paidós.

1997a. “Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France 1975-1976, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: Defender la sociedad, Buenos Aires, FCE, 2010].

1997b [1962]. Maladie mentale et psychologie, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Enfermendad mental y psicología, Buenos Aires, Paidós, 2016].

1999a. Obras esenciales, vol. III. Estética, ética y hermenéutica, Barcelona, Paidós.

1999b. Obras esenciales, vol. II. Estrategias de poder, Barcelona, Paidós.

1999c [1961]. Histoire de la folie à l’âge classique, París, Gallimard [trad. cast.: Historia de la locura en la Época Clásica, 2 vols., México, FCE, 2010].

1999d. Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: Los anormales, Buenos Aires, FCE, 2007].

2001. L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: La hermenéutica del sujeto, Buenos Aires, FCE, 2001].

2003. Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: El poder psiquiátrico, Buenos Aires, FCE, 2005].

2004a. La Peinture de Manet, París, Seuil [trad. cast.: La pintura de Manet, Barcelona, Alpha Decay, 2004].

2004b. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: Nacimiento de la biopolítica, Buenos Aires, FCE, 2010].

2004c. Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: Seguridad, territorio, población, Buenos Aires, FCE, 2006].

2007. Dialogue Foucault-Aron, París, Lignes [trad. cast.: Diálogo Foucault-Aron, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008].

2008a. Introduction à l'Anthropologie [de Kant], París, Vrin [trad. cast.: Una lectura de Kant, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009].

2008b. Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires, FCE, 2010].

2009a. Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des

autres II. Cours au Collège de France 1983-1984, París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Buenos Aires, FCE, 2010].

2009b. Le Corps utopique. Les hétérotopies, París, Lignes [trad. cast.: El cuerpo utópico. Las heterotopías, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010].

2011. Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: Lecciones sobre la voluntad de saber. Seguido de "El saber de Edipo", Buenos Aires, FCE, 2012].

2012a. Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: Del gobierno de los vivos, Buenos Aires, FCE, 2014].

2012b. Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain [trad. cast.: Obrar mal, decir la verdad, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

2012c. El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013a. ¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013b. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el

sujeto, Buenos Aires, Siglo XXI.

2013c. L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, París, Vrin [trad. cast.: El origen de la hermenéutica de sí, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].

2013d. La Grande étrangère. À propos de littérature, París, EHESS [trad. cast.: La gran extranjera, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].

2013e. La Société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: La sociedad punitiva, Buenos Aires, FCE, 2016].

2014. Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: Subjetividad y verdad, Buenos Aires, FCE, 2020].

2015a. Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: Teorías e instituciones penales, Buenos Aires, FCE, 2021].

2015b. Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi, París, Vrin [trad. cast.: ¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018].

2015c. Œuvres, 2 vols., París, Gallimard, Bilbiothèque de la Pléiade.

2016a. Discours et vérité. Précédé de La parrêsia, París, Vrin [trad. cast.: Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017].

2016b. “La littérature et la folie”, Critique, 2016/12, nº 835, pp. 965-981.

2016c. “Homère, les récits, l’éducation, les discours”, La Nouvelle Revue Française, nº 616, enero, pp. 111-150.

2017. Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l’Université Victoria de Toronto, 1982, París, Vrin.

2018a. Histoire de la sexualité, IV. Les Aveux de la chair, París, Gallimard [trad. cast.: Las confesiones de la carne, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].

2018b. La sexualité. Cours donné à l’université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l’Université de Vincennes (1969), París, Gallimard - Seuil [trad. cast.: La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020].

2019a. Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse. Disponible en <journals.openedition.org/asterion/4410>.

2019b. Folie, langage, littérature, París, Vrin.

2019c. Microfísica del poder, Buenos Aires, Siglo XXI.

2021a. Binswanger et l'analyse existentielle, París, EHESS - Gallimard - Seuil [trad. cast.: Ludwig Binswanger y el análisis existencial, Buenos Aires, Siglo XXI, 2022].

2021b. Phénoménologie et psychologie, París, EHESS - Gallimard - Seuil.

2022. La question anthropologique, París, EHESS - Gallimard - Seuil.

2023. Le discours philosophique, París, EHESS - Gallimard - Seuil.

2. Bibliografía secundaria citada o sugerida

Althusser, Louis (1994), Écrits philosophiques et politiques, 2 vols., París, Stock/Imec.

Artières, Philippe y Potte-Bonneville, Mathieu (2007), D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes, París, Les Prairies Ordinaires.

Artières, Philippe; Quéro, Laurent y Zancarini-Fournel, Michelle (2003), Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une

lutte, 1970-1972, París, Éditions de l'IMEC.

Basso, Elisabetta (2022), The Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955, Nueva York, Columbia University Press.

Bonnafous-Boucher, María (2001), Le Libéralisme dans la pensée de Michel Foucault. Un libéralisme sans liberté, París, L'Harmattan [trad. cast.: Un liberalismo sin libertad: del término "liberalismo" en el pensamiento de Michel Foucault, Cali, Extremo Occidente, 2004].

Borges, Jorge Luis (1974), Obras completas, Buenos Aires, Emecé.

Burchell, Graham; Gordon, Collin y Miller, Peter (eds.) (1991), The Foucault Effect. Studies in Governamentality, Chicago, University of Chicago Press.

Canguilhem, Georges (1999), Le Normal et le pathologique, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Lo normal y lo patológico, México, Siglo XXI, 1984].

Castro, Edgardo (2011), Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica, Gonnet, Unipe Editorial Universitaria.

— (2018), Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores, Buenos Aires, Siglo XXI.

Cutro, Antonella (2004), Michel Foucault. Tecnica e vita. Biopolitica e filosofia del “bios”, Nápoles, Bibliópolis.

Deleuze, Gilles (1986), Foucault, París, Minuit [trad. cast.: Foucault, Barcelona, Paidós, 1987].

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1983), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press [trad. cast.: Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].

Elden, Stuart (2021), The Early Foucault, Cambridge, Polity Press.

Eribon, Didier (1989), Michel Foucault, París, Flammarion [trad. cast.: Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1992].

— (1994), Michel Foucault et ses contemporaines, París, Fayard [trad. cast.: Michel Foucault y sus contemporáneos, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995].

Gros, Frédéric y Lévy, Carlos (1996), Michel Foucault, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Michel Foucault, Buenos Aires, Amorrortu, 2007].

— (1997), Foucault et la folie, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Foucault y la locura, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001].

— (eds., 2003), Foucault et la philosophie antique, París, Kimé [trad. cast.: Foucault y la filosofía antigua, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

Gutting, Gary (ed., 1994), The Cambridge Companion to Michel Foucault, Cambridge, Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (2012), ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Herder.

Le Blanc, Guillaume (2006), La Pensée Foucault, París, Ellipses.

Macherey, Pierre (2009), De Canguilhem à Foucault. La force des normes, París, La Fabrique Éditions [trad. cast.: De Canguilhem a Foucault. La fuerza de las normas, Buenos Aires, Amorrortu, 2011].

Martin, Jacques (2020), L'Individu chez Hegel, Lyon, ENS Éditions.

Merleau-Ponty, Maurice (1960), Signes, París, Gallimard.

— (2003), L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), París, Belin.

Pinguet, Maurice (1986), "Les années d'apprentissage", Le Débat, 1986/4, nº 41, pp. 122-131.

Potte-Bonneville, Mathieu (2004), Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire, París, Presses Universitaires de France [trad. cast.: Michel Foucault. La inquietud de la historia, Buenos Aires, Manantial, 2007].

— (2010), Foucault, París, Ellipses.

Revel, Judith (2002), Le Vocabulaire de Foucault, París, Ellipses [trad. cast.: Diccionario Foucault, Buenos Aires, Nueva Vision, 2009].

— (2005), Expériences de la pensée. Michel Foucault, París, Bordas.

Veyne, Paul (2008), Foucault, sa pensée, sa personne, París, Albin Michel.

Vuillerod, Jean-Baptiste (2022), La Naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel, Lyon, ENS Éditions.